

**UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID**

**FACULTAD DE FILOSOFÍA**



**TESIS DOCTORAL**

**De la admiración y el horror, a la acción y la esperanza: antropología y  
ética de José Gómez Caffarena**

MEMORIA PARA OPTAR AL GRADO DE DOCTOR

PRESENTADA POR

**Gabriel Almazán García**

Director

Tomás Domínguez Moratalla

**Madrid, 2014**

ISBN: 978-84-697-0178-2

© Gabriel Almazán García, 2014

Universidad Complutense de Madrid

Instituto Universitario de Ciencias de las Religiones

Facultad de Filosofía

Departamento de Historia de la Filosofía

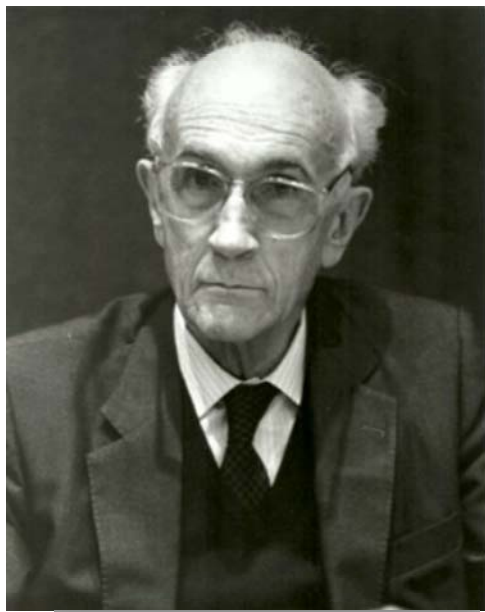


DE LA ADMIRACIÓN Y EL HORROR, A LA ACCIÓN Y LA ESPERANZA.

ANTROPOLOGÍA Y ÉTICA DE JOSÉ GÓMEZ CAFFARENA.

Tesis presentada por: D. Gabriel Almazán García.

Dirigida por: Dr. Tomás Domingo Moratalla.





A mi madre Elvira por ese entusiasmo que ha hecho posible tantas cosas buenas. A mi padre Carlos por su apoyo incondicional y sus atentas lecturas. A mi mujer Silvia y mi hija Sofía por ser la alegría de mi vida. A Tomás por su guía y por haber creído en este proyecto. Y ¡cómo no! a José por, entre otras muchas cosas, una amistad que siempre recordaré.



## ÍNDICE

INTRODUCCIÓN GENERAL.....	9
1. Mis inquietudes.....	9
2. El porqué de este estudio.....	17
3. El porqué del título.....	19
I. METODOLOGÍA Y TEORÍA DEL CONOCIMIENTO EN JOSÉ GÓMEZ CAFFARENA.....	23
1. Una metodología con vocación de verdad.....	37
1.1. Las limitaciones de la antropología objetiva.....	40
1.2. La antropología fenomenológica: vivencia, realismo crítico y comunicación.....	46
1.2.1. Realidad y subjetividad. En defensa de un realismo crítico.....	47
1.2.2. La posibilidad de la intersubjetividad.....	50
1.3. Reflexiones críticas sobre el alcance de la capacidad comunicativa humana.....	56
2. Visión de conjunto del método fenomenológico trascendental.....	59
2.1. La necesidad de atender a las ciencias historiográficas.....	62
2.2. La aportación de las ciencias sociales.....	65
2.2.1. La aportación del estructuralismo.....	66
2.2.2. La aportación del funcionalismo.....	69
2.3. La conveniencia de la sospecha.....	73
2.4. El alcance cognitivo de un lenguaje sugerente. A favor de la razón vital y simbólica.....	77
2.5. La antropología fenomenológica ante el reto de la ética.....	87
3. Reflexiones críticas finales sobre la metodología.....	97
II. ANTROPOLOGÍA: CONOCIMIENTO, ADMIRACIÓN, DESEO Y AMOR. CUATRO PILARES DEL SER PERSONAL.....	109
1. La respuesta de José Gómez Caffarena por el quién de la acción.....	118

1.1. La doble herencia de las filosofías del sujeto.....	118
1.1.1. La herencia cartesiana: la engañosa preeminencia de un “cogito” imperfecto.....	119
1.1.2. La herencia nietzscheana: El “yo” como invento gramatical.....	124
1.1.3. La atestación de ser uno mismo agente y paciente.....	130
1.2. El sujeto es, y es bueno: la atestación de Caffarena.....	137
1.2.1. La fe en el hombre ante el tribunal de los hechos.....	143
1.2.2. El origen del mal.....	145
1.2.3. ¿Un teísmo velado?.....	154
1.2.4. El reto del conflicto: la sospecha de Freud y Marx.....	156
1.3. Reflexiones críticas sobre la optimista atestación de Caffarena.....	162
2. Las notas constitutivas del ser humano: su modo de estar en el mundo y vivir el tiempo.....	170
2.1. Mundanidad.....	172
2.2. Temporalidad.....	186
2.2.1. Dimensión de la “facticidad”.....	189
a. El conocimiento.....	189
b. En busca del sentimiento fundamental: vivirse con sentido.....	194
c. La admiración ante el abismo.....	208
– El lenguaje poético: testigo excepcional de lo místico.....	219
– El rastro de la admiración en el lenguaje indicativo.....	225
2.2.2. La dimensión “proyectiva”.....	228
a. El deseo como inquietud radical.....	229
– Las huellas en el lenguaje del deseo constitutivo humano.....	242
– Implicaciones ontológicas del deseo constitutivo.....	248
– Reflexiones críticas sobre la fenomenología del deseo.....	258
b. El amor como benevolencia.....	269
– El contrapunto: la posibilidad del odio como nota esencial.....	272
– La historia como proceso hacia el amor benevolente.....	285
c. Hacia la raíz estructural humana del amor benevolente.....	296
– El amor siempre es personal.....	297
d. Del “yo” al “nosotros”: de la autobenevolencia a la heterobenevolencia.....	305
– La posibilidad del amor universal.....	319



– Reflexiones críticas sobre las implicaciones del amor benevolente.....	325
<b>III. UNA ÉTICA CRÍTICA Y ESPERANZADA.....</b>	<b>335</b>
1. La ética cristiana según Caffarena.....	339
1.1. Marco interpretativo.....	340
1.2. Cristianismo: generosidad y sinceridad.....	342
1.3. El respeto a la autonomía del sujeto como elemento de la ética cristiana.....	347
1.4. El problema de la norma.....	351
1.5. Ética formal agápica y esperanza: la necesaria implicación política.....	356
2. La segunda fuente: Immanuel Kant.....	364
2.1. En busca de la coherencia vital.....	364
2.2. El reto de sintetizar el imperativo del deber con la sinceridad del amor.....	376
3. Tercera fuente: Henri Bergson.....	380
4. Hacia una ética universal desde la finitud del relato.....	387
5. Reflexión crítica final sobre la ética propuesta por Caffarena.....	394
<b>IV. CONCLUSIONES (seguido de “veinte tesis”).....</b>	<b>403</b>
<b>SUMMARY: Introduction, objectives, results and conclusion.....</b>	<b>421</b>
<b>OBRAS CONSULTADAS DE JOSÉ GÓMEZ CAFFARENA.....</b>	<b>431</b>
<b>BIBLIOGRAFÍA SOBRE JOSÉ GÓMEZ CAFFARENA.....</b>	<b>433</b>
<b>OTRAS OBRAS CONSULTADAS.....</b>	<b>434</b>

## LISTA DE SIGLAS

Al final del presente trabajo se encontrará una bibliografía con las obras a las que se hago referencia a lo largo del escrito, así mismo, en cada cita del trabajo introduzco una nota a pie de página para indicar la referencia completa de la obra a la que pertenece. No obstante, he de indicar que las obras de José Gómez Caffarena a las que hago referencia con mayor frecuencia las cito de forma abreviada. A continuación expongo la relación de siglas utilizadas.

EM: *El enigma y el misterio: una filosofía de la religión*, Trotta, Madrid, 2007.

MF: *Metafísica fundamental*, Cristiandad, Madrid, 1983.

MAF: “Sobre el método en antropología filosófica”, *Estudios eclesiásticos*, 64 (1989), pp. 173-193.

YTRF: “Del “yo trascendental” al nosotros del “reino de los fines””, *Convivium*, 21 (1966), pp. 205-220

EHC: *La entraña humanista del Cristianismo*, Verbo Divino, Pamplona, 1988.

LSV: *Lenguaje, símbolo y verdad*, CSIC, Madrid, 1979.

TMK: *El teísmo moral de Kant*, Cristiandad, Madrid, 1983.

CFMC: “El Cristianismo y la filosofía moral cristiana”, en *Historia de la ética*, pp. 282-344, Crítica, Barcelona, 1999.

## INTRODUCCIÓN GENERAL

### **1. *Mis inquietudes***

Seguramente las inquietudes personales que me han llevado a realizar el presente trabajo me hayan acompañado de una forma consciente desde mis primeros contactos con la filosofía, cuando cursaba el bachillerato. Me movían a la reflexión preguntas como: ¿qué es el hombre?, ¿quién es ese ser que se admira, como apuntó Kant, al imaginarse la inmensidad del universo y que es capaz de llorar de emoción ante un gesto generoso, pero también de destruir su planeta y sus congéneres por vivir algo más cómodo?, ¿en qué consiste su felicidad?, ¿por qué no puede ser feliz si es consciente de la existencia de la injusticia? Aunque con el tiempo he ido adquiriendo una mayor riqueza conceptual, he ido aprendiendo a apreciar las vastas implicaciones de las posibles respuestas a tales interrogantes y he ido tomando conciencia del peligro de los “utopismos” ingenuos y de las antropologías que defienden un ciego “buenismo”, más propio del esperanzado y algo inocente siglo XIX que de un curtido y escéptico siglo XXI –curtido por una violenta historia y escéptico ante cualquier metarrelato omnicomprendivo–; pese a todo eso, no creo que hayan variado mucho las inquietudes que motivaron y motivan mi interés filosófico.

Con la pregunta por el hombre, su realizabilidad y con la duda sobre su progreso moral a través de la historia, me acerqué y sumergí en la filosofía. Pronto me percaté de que la filosofía no era la única respuesta. Es más, la filosofía más que respuesta es duda y crítica respecto al relato culturalmente heredado, aunque también es cierto que en ocasiones es justificadora, muchas veces inconsciente, de convicciones, prejuicios y

creencias arraigadas. Principalmente es en las diferentes tradiciones religiosas donde se asientan las más profundas creencias y las respuestas a los más hondos deseos humanos, expresándolos por medio de imágenes, ritos, símbolos y relatos. El conjunto simbólico e imaginario que configuran determina las diferentes formas de sentir y de relacionarnos con el mundo. Así que no es de extrañar que las múltiples tradiciones religiosas a lo largo de la historia hayan dado a su manera respuesta a esas esenciales y universales preguntas que de joven me hice. Aparte de dar respuestas, también han supuesto el humus de múltiples propuestas filosóficas, por ello recurrí a ellas. Me acerqué a sus fuentes. Leí textos religiosos, tanto occidentales como orientales, e incluso, para entender y comprender en lo posible a estos últimos, pasé temporadas en ashrams donde seguí las prácticas espirituales que promulgan. También cursé múltiples asignaturas del programa de doctorado “Ciencias de las religiones” de la UCM.

Todo este periplo intelectual y vital, tal vez algo desordenado, pero que me ayudó a enriquecer mi horizonte de comprensión, se empezó a aclarar en el curso académico 1999/2000 cuando comencé a asistir al seminario anual del CSIC sobre la filosofía de la religión de los pensadores contemporáneos. El seminario estaba dirigido –y digo “estaba” porque se dejó de impartir en el curso académico 2009/2010– por José Gómez Caffarena y José María Mardones. Durante los diez años que estuve asistiendo al mentado seminario reflexionamos sobre el pensamiento la filosofía de la religión de pensadores contemporáneos como Nietzsche, W. James, E. Bergson, K. Jaspers, P. Ricœur, M. Eliade, X. Zubiri, Kolakowski, etc. Evidentemente cada autor tratado aportaba una perspectiva muy diferente respecto a qué es la religión, qué es el ser humano y en qué consiste su realización, su felicidad. Cada planteamiento estudiado me aportaba más material de reflexión y más riqueza de matices a la hora tanto de configurar una respuesta como para reformular las preguntas que me venían acompañando desde la adolescencia. Sin embargo, a la vez se me hacía más ardua la tarea de encontrar una síntesis, o, por lo menos, un hilo conductor de análisis. Realmente me encontraba sobrecogido ante la acrisolada vidriera de la filosofía de la religión y la antropología filosófica contemporánea.

En el año 2007 José Gómez Caffarena publicó *El enigma y el misterio*, obra que encierra su filosofía de la religión. En esencia el libro es un gran ejercicio hermenéutico

compuesto de tres momentos claramente diferenciados: el primer momento consiste en un análisis fenomenológico de la vivencia religiosa y de las diferentes tradiciones religiosas. Caffarena acota lo esencial del hecho religioso y, en ese ejercicio, va configurando de forma indirecta una visión del ser humano que complementa a la ya dada en sus anteriores obras, sobre todo en *Metafísica fundamental* de 1969. En un segundo momento repasa las grandes corrientes de la filosofía. Dicho repaso le sirve para, incipientemente, ir exponiendo su propio pensamiento, sus filias y algunas fobias. Ahora bien, por su forma conciliadora de acercarse a otros planteamientos, siempre intenta recuperar lo valioso del pensamiento a tratar. Evidentemente, y en aras de un discurso coherente, eso valioso recuperado lo engrana con lo valioso de las corrientes opuestas y con su propio discurso, mostrando en tal ejercicio un gran genio filosófico. En definitiva, Caffarena busca plasmar lo dicho por las diferentes filosofías de la religión, reflexionando sobre sus críticas, sobre qué perspectiva y métodos han sido los más adecuados para acercarse a un fenómeno tan complejo. Pero lo más interesante, por lo menos para mi estudio, es que en este ejercicio analítico podemos encontrar la defensa de una visión muy concreta del hombre y su relación cognitiva respecto del mundo. En la última parte de su libro es donde realiza un trabajo de exposición sintética y argumentación de su propio discurso. Realiza lo que es en sí mismo su gran trabajo hermenéutico, esto es, realiza un trabajo de conciencia y crítica interna de sus propias convicciones e intenta hacerlas plausibles, más que justificarlas. Con ello no solo defiende o hace razonables ciertas convicciones, sino que también y más importante, las recupera para el debate filosófico. Este último punto es muy interesante. Con su obra Caffarena anima a que cada cual realice su propio proceso hermenéutico, lo que no deja de ser un proceso de autoconocimiento. Proceso que no se queda en la intimidad de cada uno, sino que, en tanto que racional, invita al debate y a la búsqueda en conjunto de la verdad. Verdad que siempre se nos escurre entre las manos, pero a la que nos acercamos asintóticamente y en comunidad.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> El objetivo de la presente tesis, como creo quedará reflejado en estas líneas introductorias, no es hacer un estudio pormenorizado de la evolución del pensamiento de José Gómez Caffarena, sino interpretar su antropología y ética, y dialogar, lo más profundamente, con sus planteamientos. Para conocer el desarrollo intelectual del pensador madrileño imprescindible el libro de Egidio Serrano, J., *Fe e Ilustración: el proyecto filosófico de José Gómez Caffarena*, Universidad de Comillas, Madrid, 1999. También recomendable para tener una visión general del proceso intelectual de Caffarena el entrañable artículo de Fraijó, M., “De la metafísica a la filosofía de la religión. Itinerario intelectual de José Gómez Caffarena”, *Razón y fe*, nº 1377, (2013), pp. 39-50.

En definitiva, la filosofía de la religión de José Gómez Caffarena me proporcionó el elemento vertebrador que me ayudó a engranar y ordenar diferentes ideas que había ido adquiriendo en mis años de formación. Su ejercicio hermenéutico significó una base de la que partir para, en un diálogo continuo con su obra, ir configurando mis propios planteamientos e instrumentos de análisis.

El reto de abordar una tesis doctoral sobre su obra me obligaba a no conformarme con la realización de un trabajo simplemente expositivo o analítico si quería realizar una labor sincera y hasta cierto punto creativa. Mi estudio tiene la intención de reflejar un auténtico diálogo con su pensamiento. Ahora bien, a la hora de plantear el diálogo con el autor, como si de una entrevista-debate se tratara, me planteé cuál sería el hilo conductor del debate, es decir, debía plantear la tesis central base de toda la investigación. Así que, aunque la obra de Caffarena plantea muchos interrogantes y focos de reflexión –que pronto reflejaré– debía encontrar ese pilar vertebrador de las discusiones marginales que pudieran surgir. En la búsqueda de tal idea capital comprendí que en la obra de Caffarena dos son los temas recurrentes que dan consistencia a sus reflexiones: la antropología filosófica y el tipo de ética que fundamenta. De ahí que el objeto de la presente tesis es defender la filosofía de Caffarena busca dar razones para la esperanza de la realización del ser humano. Realización que pasa por la construcción de un proyecto ético universal. Para ello da una visión del ser humano como sujeto autoconsciente, racional y ético, es decir, recupera y reinterpreta desde la madurez aportada por el siglo XX el proyecto humanista moderno.

Ahondando en al último punto mentado, decir que Caffarena configura un esbozo de ser humano a través de la indagación sobre una serie de notas específicas que en su momento desarrollaré, pero lo que me interesa señalar aquí es que su antropología no abandona el núcleo central de la modernidad: la autoconciencia, el yo. Este planteamiento conserva cierto optimismo ilustrado que se enfrenta con la esencia del pensamiento postmoderno, ya que este rechaza la posibilidad del ser humano de acercarse a verdad alguna y a realizar y fundamentar un proyecto ético universal. Evidentemente el filósofo madrileño no comulgará con las tesis postmodernas, más que por razones metafísicas, por las consecuencias prácticas que de ellos se derivan. Sin embargo, pese a la distancia en las posiciones, el valor de la filosofía posmoderna reside

en los elementos de crítica y cautela que aporta ante ciertos excesos en la esperanza en el alcance de la razón, así como en el reto intelectual que implica su fuerte crítica a la idea de sujeto. Entre otras cosas, Caffarena tendrá que hacer frente al juicio de que la conciencia no es inmediata, clara y evidente, sino construida socialmente (Marx) e incluso que depende de aspectos más viscerales y desiderativos (Nietzsche, Freud). Desde estas perspectivas, el tribunal del deseo va a juzgar a la razón. Los deseos más abisales van a guiar la antiguamente considerada prístina conciencia.

Ante tales marcos de referencia tan dominantes es evidente que el acceso al “yo” ya no puede ser directo, inmediato, sino que se realizará a través de un arduo camino, siempre inconcluso, a través de los otros, como así lo expresa la obra de P. Ricœur *Sí mismo como otro* en la que el yo se plantea en principio como ignorante de sí mismo: sabe que es, pero no qué es. En definitiva, para conocerse se tiene que realizar un largo recorrido a través de la tradición, sus símbolos y, sobre todo, a través de un diálogo con el diferente. Idea que de una forma muy sugerente expresa Virginia Woolf en su obra *Las olas*:

Algo me abandona ahora, algo se separa de mí para reunirse con la figura que se acerca y me asegura que lo conozco antes de que vea quién es. De qué forma tan curiosa cambia uno mediante la adición, incluso a distancia, de un amigo. Qué oficio tan útil desempeñan los amigos, cuando nos recuerdan. Y, sin embargo, qué doloroso ser recordado, mitigado, adulterado el propio yo, mezclado, convertido en parte de otra persona. Al aproximarse me convierto no en mí mismo, sino en Neville mezclado con alguien, ¿con quién?, ¿con Bernard? Sí, es Bernard, y es a Bernard a quien le haré la pregunta: ¿Quién soy yo?<sup>2</sup>

Sin embargo, pese a todos los matices que se le quieran poner, el proyecto moderno y sus promesas respecto al ser humano sigue vivo en el pensamiento de Caffarena y, por eso, ha de enfrentarse, como ya dije, con: los postmodernismos que consideran dicho proyecto fracasado y acabado; las profundas críticas de los filósofos de la sospecha; y los científicismos reduccionistas. Tal vez las sólidas críticas de las mentadas corrientes de pensamiento a una idea fuerte de sujeto y a la razón única sean debidas, entre otras cosas, a las tristes consecuencias histórico-políticas derivadas del proyecto moderno. La desilusión seguramente se vio agravada debido a que el proyecto moderno realizó justamente todo lo contrario a lo que prometió: la emancipación de la humanidad. Aunque tal vez –y aquí es donde podemos situar a Caffarena– el fracaso del proyecto

---

<sup>2</sup> Woolf, V., *Las Olas*, traducción de Dámaso López, Cátedra, Madrid, 2007.

moderno pide, más que un rechazo de pleno, una revisión y reinterpretación. Su fracaso nos invita a repensarlo, reelaborarlo, que no desecharlo, con el fin, por un lado, de evitar los excesivos dogmatismos, absolutismos y unilateralismos racionales de antaño y, por otro, la disolución de un sujeto garante de todo proyecto ético.

Así, mi tesis busca argumentar a favor de que el pensamiento de Caffarena tiene como objetivo último hacer plausible una esperanza. La esperanza de la realización del ser humano a través la construcción de un proyecto ético universal. Para fundamentar dicho proyecto y pese a las críticas anteriormente expuestas, intenta salvar, y en cierta forma reconstruir, la idea de ser humano como sujeto autoconsciente, racional y ético del proyecto moderno. Un proyecto que si bien tiene que ser matizado con lo que nos ha enseñado la historia, las ciencias y la filosofía del siglo XX, no debe ser olvidado ni rechazado. Ante el fracaso de una razón que olvidó su dimensión ética, Caffarena defiende que la solución no es el rechazo a la razón, el sujeto y la autonomía moral en aras del microrrelato, la razón débil y el discurso fragmentario de corte estético y superficial. Tampoco es recomendable ni viable una vuelta nostálgica a los macrorrelatos de la tradición en donde dominaban los dogmatismos monológicos e incluso mitológicos. Por el contrario aboga por: salvar una razón que a la vez ha de ser teórica y, sobre todo, práctica, una razón dialógica más compleja de lo estimado en los anteriores siglos con la flexibilidad suficiente como para abarcar toda perspectiva humana posible; salvar un sujeto, fundamento de la responsabilidad y, por tanto, de la autonomía, cuyo conocimiento siempre será indirecto y complejo. Es decir, dentro de su filosofía, la ética, la razón práctica, es el eje central en torno al cual gira tanto su antropología como su filosofía de la religión, lo que no significa reducir la religión a mera ética.

Veremos, en un diálogo con él, hasta qué punto consigue configurar una antropología que fundamente un proyecto ético universal, que a su vez sea la base de la postulación de una transcendencia, aval de satisfacción del más radical deseo humano de pervivencia y que dé respuesta a la tan universal e íntima búsqueda del sentido último. Durante el camino nos encontraremos numerosas cuestiones vinculadas al tema central que acabo de plantear. A continuación expongo algunas de ellas pero, aunque importantes, siempre las trataré desde la perspectiva de la tesis más arriba planteada.



¿Por qué es vital no olvidar el proyecto moderno? Según Caffarena, porque es la única forma de salvar una ética universal que fundamente un proceso esperanzado de humanización. Disolver el sujeto conllevaría la desaparición de la ética y de todo sentido de responsabilidad, es decir; implicaría eliminar cualquier discurso referente a los fines y la realización del ser humano. Tal mutilación del discurso nos empuja o bien a los dogmatismos o bien a los relativismos. Ambos “ismos”, cuanto menos, niegan la posibilidad del entendimiento humano. La solidez de su antropología y si realmente sirve de fundamento para una ética universal dialógica es lo que tendremos que analizar.

Lo planteado esconde una invitación, una invitación a reflexionar sobre la posibilidad de la comunicación humana. ¿Qué entendemos por comunicación?, ¿es posible la comunicación entre humanos?, ¿tiene límites? Si los tiene, ¿qué criterio determina de qué podemos hablar o sobre cuál tema mejor es callar?, ¿esa posible comunicación, aunque limitada, puede sostener la convivencia pacífica entre los diferentes? Las respuestas que elaboremos ni serán sencillas, ni directas, ni definitivas, porque, a lo complejo del tema, se une que está en juego, ni más ni menos, que la posibilidad o imposibilidad de ciertos proyectos ético-políticos, entre otras esperanzas.

Como creo que ha quedado patente, Caffarena aboga por la esperanza, pese a que veía los telediarios y leía los periódicos, cosa que me consta. Defiende la posibilidad de cierto entendimiento, aunque este nunca llegue a ser absoluto y aunque exija una madurez que, tal vez, no hayamos alcanzado como humanidad. Tan optimista presuposición impregna su idea de humanidad, su antropología y en tanto que es uno de sus más esenciales –y para muchos escandaloso– presupuestos, tendremos que prestar debida atención a su justificación.

Lo más importante, desde el punto de vista filosófico, es que la mentada esperanza no se asienta en un fideísmo ciego e ingenuo ni en una apuesta al estilo pascaliano, sino que Caffarena pretende fundamentarla, no dogmáticamente, aunque sí con la suficiente base racional como para que sea comprensible; es decir, que el hombre culto actual la considere plausible<sup>3</sup>. De ahí la necesidad de configurar una visión de ser humano,

---

<sup>3</sup> Al utilizar el concepto “plausibilidad” el proyecto filosófico se sitúa dentro de la tradición kantiana y hermenéutica. De hecho, para entender en toda su profundidad dicho concepto deberemos atender, por su vinculación, al aparente oxímoron kantiano de “fe racional” y a la noción de “fe filosófica” de Karl Jaspers.

compleja, poliédrica, abierta, atendiendo a lo que dice la ciencia, la historia y la fenomenología y, como no puede ser de otra manera, en la que quepa la posibilidad de la realización personal con y para los otros. Por esta razón creemos fundamental dedicar el primer apartado de nuestro trabajo a la metodología. Esta, como casi nada lo es, no es inocente. Caffarena al asumir la antropología fenomenológica (ni mucho menos aceptada por todo el mundo) busca evitar los reduccionismos antropológicos en los que caen otras formas de estudio como el estructuralismo, positivismo, etc. La importancia que tiene tal metodología en la configuración del pensamiento caffareniano hace que le dediquemos un espacio importante de la tesis. En su análisis ya podremos detectar las fortalezas y debilidades que acompañarán tal filosofía.

En la segunda parte de la tesis a la vez que expongo la antropología caffareniana pretendo abordar las siguientes cuestiones: ¿qué idea de ser humano esconde su filosofía?, ¿cómo es ese ser humano calificado en su filosofía de la religión como “enigma” con capacidad de estar abierto a lo sagrado?, ¿qué entiende por un ser humano plenamente realizado?, ¿en qué consiste para él la madurez humana?, ¿qué debemos presuponer si queremos aceptar su concepción de humanidad? Y, por el contrario, ¿a qué renunciaríamos si desechamos su idea de hombre?

En la tercera parte trataré la filosofía práctica de Caffarena. Las preguntas centrales de esta parte del estudio serán: ¿qué tipo de ética se deriva de la antropología filosófica de Caffarena?, ¿es realizable la ética propuesta?, ¿su grado de *utopismo* es “sano”; esto es, constructivo o, por el contrario, nos sumerge en un “angelismo” y por tanto en una perpetua y peligrosa frustración política, moral y personal?, ¿trascendencia y sentido son conceptos correlativos en Caffarena o puede haber sentido sin trascendencia?, ¿hasta qué punto queda fundamentado su proyecto práctico y hasta qué punto depende de sus íntimas presuposiciones? Y por último, pero no menos importante, ¿dichas presuposiciones son razonables y han sido razonadas por el autor o no?

Con la realización de este trabajo no solo quiero plasmar el rico y profundo trabajo del pensador español José Gómez Caffarena, sino también, y con toda humildad, realizar un trabajo crítico y de reflexión personal con el fin de aportar, por lo menos, una propuesta que, huyendo de los extremos del fundamentalismo y del relativismo, enriquezca y dinamice el debate ético y antropológico. Evidentemente la ética dialógica resuena en el fondo en todo este discurso y, por lo tanto, imbricada a la tesis que aquí

introduzco, debo dar debida cuenta de ella; ahora bien, y para no desviarme en exceso del tema de reflexión, siempre partiré de los planteamientos del filósofo madrileño y desde el ámbito de la filosofía práctica, central en esta tesis y en su pensamiento. En relación con esto último, será necesario atender la fortaleza y debilidad de las críticas aportadas por nuestro autor al pensamiento posmoderno. Críticas que invitan a analizar cómo Caffarena, pese al rechazo del pensamiento débil, intenta no caer en el dogmatismo. Su éxito en tal campaña es algo que tendremos que valorar muy detenidamente.

## ***2. El porqué de este estudio***

Son frecuentes las críticas que los filósofos reciben por ser poco prácticos y por su tendencia hacia la excesiva abstracción y escasa o nula concreción. Sin embargo, considero que reflexionar sobre las anteriores cuestiones es de suma importancia para el momento de la historia que nos ha tocado vivir. De hecho, cuando me plantee qué podría aportar, no solo a mi persona, sino también a la comunidad científico-filosófica, una tesis sobre la filosofía de José Gómez Caffarena centrada en su ética y su antropología, inmediatamente me vinieron a la mente ideas que encuadraríamos más en el ámbito sociológico y político que en el estrictamente filosófico.

La creciente complejidad del mundo, en parte debida al desarrollo de las comunicaciones, han hecho aflorar problemas y conflictos nada nuevos pero que, tal vez debido a la inusitada velocidad de los cambios sociales, se nos muestran más patentes y al mismo tiempo más opacos. Las sociedades económicamente desarrolladas están viviendo el fenómeno de la pluralidad. Una pluralidad que se manifiesta en la oferta de productos de todo tipo, en las diferentes culturas que conviven, en la continua información de ámbito global, etc. Entre los productos, que intentan satisfacer todas nuestras necesidades y mucho más, se encuentran los que pretenden dar respuesta a la necesidad de encontrar sentido a la vida. Aquí es donde las religiones, ideologías de todo tipo o, como diría Luckmann, cosmovisiones, cobran su importancia. Por decirlo de otra manera, en el mercado espiritual también existe variedad de ofertas. Ante esta plural situación que ha implicado la relativización de cualquier discurso dominante – aunque podríamos exceptuar al discurso económico que se va imponiendo día a día de

forma global— han surgido diversas posiciones, por ejemplo: nostálgicas que anhelan tiempos pasados mejores y más homogéneos; estéticas que valoran la pluralidad en sí misma, conformándose con su expresión sin preguntarse por la verdad de discurso alguno; pragmáticas; ilustradas; y un largo etcétera. Esta compleja situación despierta múltiples preguntas: ¿qué papel juegan las religiones en nuestras sociedades?, ¿qué implicaciones antropológicas tiene el hecho que no hayan desaparecido como postulaba Comte?, ¿qué relación han de tener con el poder político, los diferentes ámbitos del saber y la ética?, ¿es posible su convivencia prolongada y en qué condiciones?, ¿qué prácticas y creencias son aceptables a efectos ético-prácticos?, ¿cómo se justifica la condena de algunas de las prácticas religiosas desde el punto de vista ético?...

Lo dicho puede aplicarse a ese microcosmos que son nuestros opulentos Estados; ahora bien, desde una perspectiva más global y por lo tanto más simplificadora, la convivencia o el simple diálogo entre las diferentes tradiciones es compleja y difícil. Por ejemplo, dentro de la temática religiosa se mezclan asuntos políticos, culturales, ideológicos, económicos e identitarios. Los términos “*musulmán*”, “*cristiano*”, “*hinduista*”, los usamos como etiquetas que esconden una complejísima realidad cultural, circunstancia que produce graves equívocos y que camufla las verdaderas causas de los conflictos, que pocas veces son comprendidos en profundidad. Por lo tanto, antes de preguntarnos por si es posible un diálogo intercultural o es posible un ecumenismo activo (cosa que por otra parte nos vemos cada vez más obligados a realizar por las exigencias de una realidad cada vez más globalizada: crisis ecológicas, económicas, sociales...) debemos abandonar los aspectos puramente sociológicos y dar un salto hacia fenomenología y la filosofía. Al dar dicho salto nos enfrentaremos con la necesaria tarea de determinar qué entendemos por ser humano; qué es eso de la humanización; qué queremos decir realmente con la expresión “*esto es inhumano*” cuando en apariencia lo más inhumano (guerras, violencia extrema...) es históricamente lo más nos caracteriza; qué experiencias humanas son las más determinantes. Sólo una vez abordadas las anteriores interrogaciones podremos afrontar con cierta garantía intelectual las problemáticas que en el anterior apartado hemos expuesto, y que las podemos sintetizar en el siguiente interrogante: ¿es posible que pueda convivir un proyecto ético universal junto con las diferentes tradiciones y creencias religiosas?

En consecuencia, para realizar un trabajo eficaz que posibilite una reflexión profunda y un debate serio sobre los temas sociales, éticos y políticos que he ido mentando debemos pasar por el, no siempre fácil, tamiz de la filosofía. Sospecha, razón crítica, análisis del lenguaje, fenomenología, serán sus armas. A mi entender, tal ejercicio filosófico-hermenéutico está presente en los libros y artículos de José Gómez Caffarena. Por estas razones, considero interesante y valioso investigar sobre su filosofía ya que nos posibilita pensar sobre todo lo anteriormente expuesto. Por otro lado, el “simple” hecho de reflexionar sobre la religión, la ética y el ser humano, ya en sí implica una vindicación de la capacidad de la razón humana para la superación de los diversos conflictos prácticos.

### **3. El porqué del título**

Tradicionalmente se ha dicho que el pensar surge de la admiración (Aristóteles). La admiración implica que hay algo en lo percibido ciertamente misterioso, inexplicable, pero junto a la admiración el ser humano siente algo más: el horror, el espanto (*tremendum*). Rudolf Otto desde la fenomenología de la religión o Joseph Conrad, entre otros, desde la literatura, atendieron a este otro sentimiento que nos despierta el enigma del mundo, la vida y la acción humana. Cito al autor de *El corazón de las tinieblas* como ejemplo literario de dicha experiencia vital:

He luchado a brazo partido con la muerte. Es la contienda menos estimulante que podéis imaginar. Tiene lugar en un gris impalpable, sin nada bajo los pies, sin nada alrededor, sin espectadores, sin clamor, sin gloria, sin un gran deseo de victoria, sin un gran temor a la derrota, en una atmósfera enfermiza de tibio escepticismo, sin demasiada fe en los propios derechos, y aún menos en los del adversario. Si tal es la forma de la última sabiduría, la vida es un enigma mayor de lo que algunos de nosotros piensa. Me hallaba a un paso de aquel trance y sin embargo descubrí, con humillación, que no tenía nada que decir. Por esa razón afirmo que Kurtz era un hombre notable. Él tenía algo que decir. Lo decía. Desde el momento en que yo mismo me asomé a borde, comprendí mejor el sentido de su mirada, que no podía ver la llama de la vela, pero que era lo suficientemente amplia como para abrazar al universo entero, lo suficientemente penetrante como para introducirse en todos los corazones que baten en la oscuridad. Había resumido, había juzgado. “¡El horror!”<sup>4</sup>

---

<sup>4</sup> Joseph C., *El corazón de las tinieblas*, p. 152, Debolsillo (traducción de Sergio Pitol), Barcelona, 2008.

Podríamos decir que admiración y horror son las dos caras de la misma moneda, la amable y la desagradable. Las tradiciones religiosas, sobre todo las de corte oriental, han reflejado esta dicotómica vivencia humana de forma muy gráfica. Ahora bien, hablar de admiración y horror apunta a la existencia de un sujeto, de una consciencia y de un mundo; esto es, apunta a la existencia de un sujeto autoconsciente que interpreta el mundo, lo teme y lo admira; que reconoce su ignorancia ante él, pero que, sin embargo, no se resigna ante sus designios. Un sujeto que se pregunta por su situación en el mundo o, como decía Ortega, que busca salvar su circunstancia con sus armas, siendo la más potente la razón de la que surge la cultura, que abarca la tecnología y la no menos importante ideología.

Como insinué al comienzo de esta introducción, la admiración básicamente tiene dos direcciones: una exterior, consistente en la admiración por el mundo; y otra interior, admiración por la exigencia moral. Del mismo modo el horror tiene dos direcciones: la externa que se refiere a la monstruosa ceguera y sordera de la naturaleza respecto al hombre y sus deseos (Spinoza); y la interna, referente a la mala fe, al egoísmo e incluso a la crueldad con la que los seres humanos podemos tratar a nuestros congéneres. La obra de Caffarena, y por ende mi estudio, se centra más en la dirección interna, la referente al ser humano. Esta admiración y horror por el ser humano justifica la segunda parte de mi trabajo referente a la antropología de José Gómez Caffarena y de ahí parte del título de la tesis.

Ahora bien, la antropología caffareniana nos posibilita e incluso nos impele a la formación de un proyecto ético humanista, dialógico y universal. Sin embargo, este proyecto de realización humana no se ha concretado (como mucho está en ciernes) y no hay nada que garantice su realización futura, por lo que la esperanza en el propio ser humano y en su realización es capital para el proyecto ético que se presenta. De esta manera creo justificar la segunda parte del título. “Acción” y “esperanza” son términos que en este contexto han de ir unidos. Acción para la realización del proyecto, para nada garantizado, de una progresiva humanización de la sociedad; y esperanza en la realización de dicho proyecto, que en último término podría hacer plausible una íntima fe en la trascendencia. Una fe razonada que se apoya principalmente en la dimensión ética del ser humano y en la esperanza de que su anhelo de realización no sea un

insentido, es decir, un absurdo. Veremos qué importancia tiene esta fe en el proyecto ético de Caffarena.

Con el título *De la admiración y el horror, a la acción y la esperanza* creo abarcar sintéticamente el recorrido de mi estudio que parte de la antropología existencial de Caffarena, lo que supone el análisis de una serie de existenciales humanos (como la admiración, el deseo y el amor), para desembocar en la filosofía práctica que, según mi tesis, es el elemento vertebrador del pensamiento del filósofo madrileño. En definitiva, defiende que la filosofía del pensador jesuita busca fundamentar la posibilidad de construir un proyecto ético universal que pasa por el desarrollo de cierto humanismo que respete la autonomía del individuo y desarrolle su capacidad de autotranscenderse, esto es, de hacer suyo el proyecto de la humanidad. Tal proyecto se apoya en la *esperanza* de que la realización del deseo constitutivo del ser humano se encuentre entre sus posibilidades. Eso sí, el humanismo planteado, para no convertirse en falaz utopía, pasa por atender cada una de los existenciales (de ahí la importancia del estudio antropológico inicial) entre los que se encuentra la *admirable* exigencia agápica, que, entre otras cosas, nos hace percibir el *horror* y rebelarnos contra él, esto es, nos invoca a la *acción* ética. En este sentido hago mías las siguientes palabras de Manuel Fraijó (destacado alumno primero y posteriormente colega e íntimo amigo de José Gómez Caffarena), pertenecientes a un escrito en forma epistolar titulado “Evocación y recuerdos” que le dedicó en ocasión de su setenta cumpleaños:

Tus clases eran, cómo no alta metafísica; pero una metafísica que tenía todos los domingos una cita con las chabolas del Tío Raimundo, donde el Padre Llanos acogía agradecido tu presencia y tú ayuda. De esta forma, El Pozo merodeaba también por nuestras aulas. Tu pensamiento tenía una especie de cita secreta con la acción. Encarnaba así un ideal al que todos aspirábamos: pensar y transformar.<sup>5</sup>

---

<sup>5</sup> Fraijó, M., “Evocación y recuerdos”, p. 24, en VV.AA., *Cristianismo e ilustración*, UPCO, Madrid, 1995.





## I. Metodología y Teoría del Conocimiento en José Gómez Caffarena

Si escuchamos a la tradición hermenéutica, todo conocimiento parte de una perspectiva determinada, o lo que es lo mismo, todo conocimiento humano es interpretación. Ser consciente desde dónde se parte y qué herramientas de estudio se van a considerar válidas no es cuestión baladí, ya que va a suponer qué imagen de la realidad vamos a reflejar y qué vamos a dejar en la oscuridad de la inconsciencia. Sobre estas líneas Heidegger considera que el método no es el lugar común que toda ciencia debe tener, ya que el procedimiento, esto es, el modo de estar ante las cosas, decide de antemano lo que vamos a encontrar de verdadero en ellas. El método no es una prenda más de la indumentaria de la ciencia, sino la instancia fundamental a partir de la cual se determina lo que puede llegar a ser objeto y cómo puede llegar a serlo<sup>6</sup>. Por eso, al afrontar esta primera sección del trabajo, para no caer en un discurso ciertamente superficial, me vi obligado a rebasar los límites de lo meramente metodológico abordando ciertas problemáticas y definiendo los presupuestos de los que parte la filosofía antropológica de Caffarena.

Como hemos expuesto reflexionar sobre el método tiene una importancia crucial, pero aún más si cabe si sobre antropología se trata, ya que en este caso el objeto de estudio coincide con el sujeto<sup>7</sup> que estudia. El objeto de estudio es al mismo tiempo

---

<sup>6</sup> Heidegger, M., *Ser y tiempo*, §32, Trotta, Madrid, 2006.

<sup>7</sup> Soy consciente de las implicaciones de la utilización del concepto “sujeto”. Evidentemente presuponer que somos sujetos tanto cognoscentes como éticos significa retrotraernos a los inicios cartesianos de la modernidad y obviar una importante tradición crítica de la filosofía contemporánea. Sin embargo, para lo que quiero exponer considero adecuado y fiel al pensamiento de Caffarena utilizar el

sujeto consciente, intencional y capaz de preguntarse por sí mismo. Y, por ser sujeto, el conocimiento sobre él, por muy neutro que se quiera presentar, tiene implicaciones axiológicas al considerar que el ser humano tiene eso que se ha venido a llamar *dignidad*. Por tanto, lo que diga la antropología adquiere un mayor alcance respecto a cualquier otra ciencia, pues tiene profundas repercusiones prácticas o, lo que es más interesante, puede servir de fundamento para uno u otro modelo ético. Simplemente, a modo de ejemplo, recordemos las implicaciones ético-políticas que tienen las tan dispares antropologías de los contractualistas como Hobbes, Locke, Spinoza, Rousseau, Rawls, Nozick...

El hecho que lo antropológico influya en lo ético complica sobremanera el ejercicio de la antropología y exige repensar su condición de ciencia. Una de las grandes dificultades estriba en que no está tan clara la correlación unidireccional entre antropología y ética. La investigación sería más sencilla si nos conformáramos con la idea de que cada sistema ético se apoya en una determinada antropología, con lo que una buena forma de fundamentarla o refutarla sería analizar la antropología subyacente. Sin embargo, si no queremos caer en una ingenuidad propia de una filosofía de la primera modernidad, donde el sujeto se da de forma inmediata, debemos considerar la relación dialéctica entre ética y antropología. En mi opinión y siguiendo lo apuntado por Juan Masiá Clavel y Javier San Martín, los valores de los que partimos (consciente o inconscientemente) determinan qué idea de ser humano podemos asumir y cuál no. Como Javier San Martín dice:

No se puede hacer una antropología filosófica sin un compromiso moral... no hay antropología filosófica sino desde un interés universal; tal interés universal solo es formulable en la etapa que llamo de humanidad y que consiste en la proyección de una intersubjetividad cuyos elementos organicen sus relaciones racionalmente en base a un logos dialógico...". Cuando la antropología filosófica hace crítica de la ciencia señalando que "tal teoría o paradigma distorsiona la interpretación que el antropólogo hace de los otros, de su objeto de estudio, al negarle de antemano... el ser hombres como nosotros, esta crítica trasciende la ciencia porque introduce un compromiso moral con los otros, su no reducción a un objeto, sino la necesidad de ponerlos como sujetos,... esa posibilidad le viene de la decisión moral que el antropólogo filósofo ha asumido sobre los hombres y solo desde la cual se constituye en filósofo del hombre.<sup>8</sup>

---

término si entendemos su referente como aquella *vivencia* de ser consciente de algo de creer que conozco algo y de sentirme exigido a realizar ciertas conductas. Que haya una realidad unitaria ontológicamente fuerte tras esa vivencia es algo que ya sí tendrá que ser argumentado.

<sup>8</sup> San Martín, J., *Antropología y filosofía*, pp. 317-319, EVD, Estella (Navarra), 1995.

No es tangencial esta última observación pues apunta a una gran problemática. Cuando hacemos antropología filosófica intentamos sintetizar varios discursos que no siempre son conmensurables. El ámbito de la ciencia natural nos describe desde categorías materialistas y mecanicistas el origen y evolución del ser humano así como sus semejanzas y diferencias con el resto de animales. El hombre en este contexto es presentado fundamentalmente como objeto. El otro discurso considera al hombre como ser dotado de libertad, como expresión incomparable y de una peculiaridad sin par; es decir, como sujeto. En ocasiones, lo dicho desde la ciencia puede contradecir los valores de los que partimos. Por ejemplo, una teoría científica podría defender que ciertas razas son superiores en ciertos aspectos dando pie a posibles interpretaciones racistas. Evidentemente, dicha teoría iría contra nuestros valores actuales. O en aras de la coherencia intelectual, si una teoría científica niega la posibilidad de la libertad del ser humano, pues todo lo que se salga de la mecánica efecto-causa no puede ser científicamente explicado, por ello ¿tendríamos que negar la dignidad humana?, ¿tendríamos que despreciar la reflexión ética y política y reducir todo al efecto-causa de las reacciones físico-químicas?, evidentemente no, pero tampoco es fácil la síntesis de los discursos. Los intentos de solventar los conflictos teóricos que el ser humano entraña no han sido pocos, pero ninguno definitivo. Unos han reducido lo humano a lo material o a lo espiritual (monismos), otros han intentado engranar dos realidades difícilmente conciliables bajo conceptos que, en el mejor de los casos, son descriptivos pero no explicativos (emergentismos). Sin embargo, pese a los aparente fracasos, la filosofía antropológica tiene el mérito de afrontar de forma radical la cuestión sobre la realidad del hombre<sup>9</sup> y, con ello, no hace otra cosa que ir haciendo patente nuestros más radicales presupuestos morales, así como nuestros más íntimos deseos. En definitiva, tras cada aparente fracaso explicativo de la antropología, emerge una autoconciencia de qué idea de nosotros mismos estamos manteniendo. Por el contrario, frente a la actitud filosófica, encontramos la dicotómica actitud de admitir como única verdad lo dicho

---

<sup>9</sup> Reconozco lo problemático de utilizar el término “hombre” pues no se sabe muy bien qué connota, de hecho, gran parte de nuestra tesis consistirá en ir descubriendo lo que significa “hombre” para Gómez Caffarena. En cualquier caso y para evitar malos entendidos de inicio, al utilizar la palabra “hombre” me voy a referir en principio al ser humano en general, sin pretensión de hacer distinción alguna de género. Por otro lado, nadie espere que la antropología fenomenológica que estudiaremos busque una definición tipo “bípedo implume”. Por el contrario, defiende Caffarena, reducir el hombre a un objeto ideal y crear alabanzas en su honor es lo que ha convertido al humanismo en ideología. Por tanto, el reto de su antropología es “acoger cordialmente el hecho de ser la realidad que somos”. EHC, p. 17. La pregunta clave es ¿cuál es esa realidad? Y ¿cómo se llega a ella sin caer en el idealismo?... veremos.

respecto al hombre por parte de las ciencias positivas y, al mismo tiempo, defender una ética y una política de corte humanista sin dar cuenta de la conmensurabilidad o inconmensurabilidad de ambos discursos.

Para no caer en ingenuidades idealistas, ni en reduccionismos científicistas, ni en una pluralidad de discursos incompatibles, la metodología de José Gómez Caffarena pretende ser lo más comprensiva posible. Pretende atender la dimensión más externa y positiva, así como la más interna y subjetiva, es decir, fenomenológica, para concluir en un intento de visión global, filosófica, con vocación de decir *verdad* sobre el ser humano. Ahora bien, la verdad sobre el ser humano es algo que se ha de entender en sentido débil, pues siempre será penúltima o, como diría Caffarena, *asintótica*. Esto es así porque, entre otras cosas, en tanto que la ciencia sea algo dinámico el intento de síntesis o visión global del hombre siempre será precaria, pues los discursos a coordinar son cambiantes. Este carácter penúltimo del saber filosófico, lejos de ser su debilidad, es, por decirlo así, su forma de salvaguardar la libertad humana. En este sentido Jaspers, en su obra *La fe filosófica*, advirtió de que todo conocimiento del hombre cuando se *absolutiza* con la pretensión de convertirlo en saber último no deja espacio a la libertad humana:

No cabe duda de que la investigación nos revela cosas muy notables del hombre, sorprendentes, pero cuando más clara se hace tanto mayor conciencia adquiere también de que nunca podrá lograr que el hombre en conjunto sea objeto de investigación. [ ... ] El hombre siempre es más de lo que se sabe de él [ ... ] El absolutizar un conocer siempre particular para elevarlo al todo del hombre, conduce a descuidar la imagen del hombre. Y el descuidar la imagen del hombre conduce a descuidar al hombre mismo, pues la imagen del hombre que tenemos por verdadera se torna uno de los factores de nuestra vida. Decide sobre los modos de nuestro trato con nosotros mismos y con nuestros semejantes, sobre la entonación de la vida y la elección de las tareas.<sup>10</sup>

El filósofo alemán pone de manifiesto el carácter necesariamente parcial del conocimiento antropológico, pues este ha de ser así si queremos respetar la libertad humana. Sin embargo, la forma apriorística que tiene Jaspers de adjudicar al ser humano la cualidad de ser libre nos puede hacer sospechar sobre la racionalidad de su discurso. ¿Desde dónde habla?, ¿por qué ha de ser libre el ser humano? Y si realmente la conducta humana solo responde a mecanismos necesarios, ¿por qué no podemos obtener un conocimiento último en antropología? Jaspers, consciente de esta problemática, de forma muy kantiana, argumenta que como la libertad es indemostrable,

---

<sup>10</sup> Jaspers, K., *La fe filosófica*, p. 62, Losada, 1953, Buenos Aires.

lo que el hombre sea, no solo es contenido del saber, sino de fe; de una fe filosófica. De nuevo se pone de manifiesto la íntima relación entre las presuposiciones, las vivencias, los principios éticos y la antropología. Ahora bien, esta en apariencia inevitable relación nos plantea la duda de si es posible hablar de antropología como saber riguroso ajeno al interés ideológico, que toda teoría práctica tiende a camuflar de una manera más o menos consciente, o, por el contrario, tenemos que admitir dicha realidad y diseñar un método que dé cuenta de su peculiar naturaleza, que englobe un ejercicio hermenéutico crítico y que saque a la luz las presuposiciones de las que parte tal o cual antropología.

Al respecto considero interesante lo planteado por Francisco Diez de Velasco en su obra *La historia de las religiones: métodos y perspectivas*. Se hace eco del peligro de no utilizar una metodología lo suficientemente rigurosa y objetiva pues nos puede llevar al error, por ejemplo, de creer estar haciendo filosofía de la religión cuando en realidad se hace teología. Es decir, creer que estamos realizando un discurso racional con el rigor que exige la ciencia, cuando en realidad nuestros prejuicios se imponen a nuestras observaciones o directamente las distorsionan. Según este autor –como hemos indicado– el motivo de tal generalizado error es la laxitud metodológica y la falta de observancia de la objetividad. A estas actitudes las tacha de “*religiocentristas*”, pues lo que hace el científico de las religiones no es describir la realidad e intentar explicarla y comprenderla, sino justificar su propia creencia. Por eso este autor aboga por la recuperación de cierta objetividad. Respecto a esta idea dice:

El historiador de las religiones termina generando explicaciones nuevas, que surgen de la labor de elaboración de sus fuentes, y que no tienen por qué coincidir con los que la religiones estudiadas estimen como correctas. De ahí que resulte una entelequia trabajar con la finalidad de generar un producto asumible por los escultores de las religiones específicas que se estudian. Frente a la aceptabilidad se ha de buscar en la perspectiva de la historia de las religiones potenciar el análisis, para no llegar a la malsana confusión en torno al objeto de estudio.<sup>11</sup>

Aunque Diez de se refiera a la filosofía de la religión, podemos trasladar su crítica a la antropología. Si asumimos esa relación dialéctica entre antropología y valores morales ¿no estaremos traicionando el espíritu de objetividad que toda ciencia exige, aunque esta entre dentro de las calificadas como humanas?, ¿es la antropología de Caffarena parte de una más amplia “Teología fundamental”?, ¿es su filosofía un

---

<sup>11</sup> Diez de Velasco, F., *La historia de las religiones: métodos y perspectivas*, p. 194, Akal, Madrid, 2005.

ejercicio de justificación de su fe religiosa? Son preguntas que a lo largo del presente trabajo tendremos que afrontar, no solo por la sospecha que surge al leer el pensamiento de un eclesiástico, sino porque el propio autor no las ha obviado y, es más, de hecho las ha tenido muy presentes. Hasta tal grado es así que podríamos decir que la búsqueda de respuesta a dichas cuestiones está detrás de muchos de sus planteamientos. El siguiente texto lo expresa sin ambages:

... si bien he de confesar que me hace cada vez más fuerza la pregunta (que siempre me hice) sobre la medida en que tal postura filosófica<sup>12</sup> esté influenciada por mi fe religiosa.<sup>13</sup>

Él es muy consciente de hasta qué punto los deseos y las esperanzas de los humanos (incluidos de los filósofos y antropólogos) influyen en todos los aspectos vitales (desde los volitivos hasta los intelectuales) y, por eso mismo, sería inconsciente negarlos si queremos hacer de una forma seria antropología filosófica. Pero ¿qué método antropológico podemos asumir que nos permita acercarnos a los asuntos más profundos e íntimos de lo humano, como las creencias y esperanzas, sin caer en posturas fideístas o ser simples voceros de la teología natural de tal o cual tradición?

Si los humanos filosofan es porque para actuar necesitan valorar y asumir como fundadas en la realidad sus valoraciones. Ahora bien, sus valoraciones se apoyan en múltiples maneras en el deseo. Explíquelo como lo explique, cada ser humano reflexivo trabaja sobre una confianza a su capacidad valorativa y, con ella, a lo correcto de aquello de su deseo que no deba admitir que es simplemente arbitrario.

Si toda reflexión humana se apoya sobre cierto grado de confianza básica, sin que obste el que tal apoyo incluye una cierta concesión de confianza en el deseo que subyace, no es muy razonable que las filosofías sistemáticas busquen a toda costa evitarlo o, al menos, disimularlo. La tarea que habrá que imponerse es, más bien, la de establecer una criteriología que señale límites y evite, en lo posible, las desmesuras.<sup>14</sup>

Lo que está en juego en este debate es, ni más ni menos, si reducimos la filosofía, entendida como la entiende Caffarena (como una filosofía antropológica que afronta problemas últimos y radicales con miras a una meta-antropología, es decir, con vocación de decir algo sobre la realidad o el ser<sup>15</sup>) a pura ideología<sup>16</sup> o no. Si la

---

<sup>12</sup> Por la “tal postura filosófica” se refiere al espíritu de su pensamiento, que más a delante desarrollaré, pero que se centra en el desarrollo de una antropología fenomenológica trascendental que le servirá de fundamento argumentativo (siempre limitado) de una metafísica fundamental.

<sup>13</sup> MAF., p. 190.

<sup>14</sup> EM., p. 370.

<sup>15</sup> MF., p. 15.

respuesta fuera positiva, la filosofía la limitaría al ámbito de la estética o la religión. Así que la pregunta es: llegados al nivel de madurez cultural del siglo XXI y tras la pérdida de no pocas ingenuidades ¿puede mantener la filosofía su propio ámbito? La respuesta a tal desafío –a mi entender– por parte de Gómez Caffarena no es de huida, sino que afronta esa crítica; por eso, en su metodología, ha de incluir una hermenéutica histórica y una crítica de las ideologías. Sin embargo, lo que no puede admitir es que todo su esfuerzo filosófico se reduzca a ideología, pues pensar así es caer en un reduccionismo tan pernicioso como cualquier otro, entre otras cosas, por sus consecuencias prácticas: la aceptación de que entre los humanos no cabe más relación que la de poder. Al respecto:

La voz de los “maestros de la sospecha” no tiene por qué quedar desoída, tampoco tiene por qué pasar la sospecha a ser un nuevo absoluto, tan metafísico como cualquier otro y menos justificado que ninguno<sup>17</sup>.

De hecho, toda la batalla filosófica de Caffarena estriba en evitar los reduccionismos de cualquier tipo. Estos se suelen detectar en el lenguaje por el uso del sufijo “-ismo”, por ejemplo: estructuralismo, cientificismo, positivismo, fideísmo e incluso el humanismo, que aunque Caffarena lo defiende, le pondrá todos los matices que una reflexión madura y coherente con los avances científicos y la experiencia aportada por la historia exige.

---

<sup>16</sup> Las críticas hacia los humanismos o filosofías de la conciencia, en su forma más radical y profunda, han sido expuestas por los, llamados por Ricœur, filósofos de la sospecha. ¿No será la filosofía una simple ideología que está significando algo diferente de lo que se quiere significar? Se harán eco amplificado de esta sospecha los estructuralismos de, por ejemplo, Althusser o Foucault. Amplificado o radicalizado porque tanto la filosofía de Marx, como la de Nietzsche y la de Freud tienen un objetivo positivo en el sentido de la renovación del ser humano, siendo la sospecha un momento de su argumentación. Ricœur desarrolla el concepto de sospecha dentro del análisis del proceso de desmistificación. Este es fácil de comprender si análogamente consideramos el conjunto de creencias y valores heredados como una carta “dirigida a nosotros”. El discurso existe, pero de lo que se sospecha es del origen del discurso. Por otra parte, a los maestros de la sospecha los interpreta Ricœur como hermeneutas de la cultura. Estos autores al introducir el concepto de falsa conciencia inician una forma de crítica diferente a la realizada hasta entonces. La conciencia falsa se distingue del error en sentido epistemológico y de la mentira en sentido moral mediante un tipo particular de denuncia, que se refiere específicamente a la posibilidad de que con nuestro discurso significar algo diferente de lo que se cree significar. Desde esta perspectiva la conciencia ya no se presenta como clara y distinta, no puede ser piedra angular de un constructo filosófico serio. Una conciencia que se oculta y se manifiesta convoca a la hermenéutica y, de este modo, hace inviable el concepto defendido por el positivismo de verdad como isomorfismo o adecuación. Al respecto ver la obra de Ricœur, P., *El conflicto de las interpretaciones*, F.C.E., Buenos Aires, 2003. y *El lenguaje de la fe*, Megápolis, Buenos Aires, 1978.

<sup>17</sup> Egidio Serrano, J., *Fe e Ilustración: el proyecto filosófico de José Gómez Caffarena*, p. 291, Universidad de Comillas, Madrid, 1999.

Por otro lado, si admitimos la idea de que la filosofía tiene su propio ámbito de trabajo más allá de las ciencias (idea que detenidamente tendremos que analizar cómo la justifica Caffarena), ya que afronta preguntas radicales y exigen respuestas metafísicas tales como: ¿tiene la vida sentido?, ¿hay algo que debemos hacer o no?, ¿por qué existe algo o más bien nada? Se nos plantea la cuestión de cuál es la diferencia con la religión, ya que ambas disciplinas tratan sobre el sentido de la vida. Sin necesidad de mayor análisis, a primera vista parece que la filosofía echa mano de la razón crítica y se mueve en el campo de la incertidumbre y, por lo tanto, cuenta con cierta angustia vital. Por el contrario, la religión juega con la ventaja de la certidumbre de algunas respuestas dadas y heredadas que exigen para su aceptación “simplemente” fe. Ante tal tesitura Ortega y Gasset llegó a defender lo siguiente:

Hacerse filósofo supone dejar de ser creyente. Es cuando se pierde la tranquila posesión de las “creencias” cuando hemos de buscar la siempre frágil y amenazada solución de la teoría metafísica.<sup>18</sup>

Caffarena era un autor creyente y perteneciente a la compañía de Jesús, pero al mismo tiempo se consideraba filósofo y, es más, defendía que, por sinceridad vital y por mor de una fe más madura, el ejercicio de la filosofía ha de ser una exigencia. Por esta razón, la afirmación de Ortega, seguramente admitida y asimilada por muchos, no dejaba de ser, cuanto menos, provocativa para él. La respuesta que dé a tal juicio nos servirá para comprender, por lo menos introductoriamente, su posición respecto a esta problemática que esconde una sospecha: ¿puede un creyente hacer filosofía de forma sincera y libre? O de otra forma: pese a toda la metodología y terminología filosófica, ¿la obra de Caffarena en el fondo no deja de ser teológica?

En la introducción de *Metafísica fundamental* el autor objeto de esta tesis afronta la pregunta. No quiere caer en el fideísmo como propugna el teólogo Karl Barth; eso implicaría la claudicación ante la afirmación de Ortega, pero tampoco puede seguir el extremo contrario: un purismo filosófico entendido como reflexión desde la incertidumbre plena. Entonces, ¿cuál es el punto medio para él?

Sería absurdo por nuestra parte considerar que la antropología filosófica de Caffarena no estuviera influenciada por sus creencias. Igual de absurdo que creer que la

---

<sup>18</sup> Ortega y Gasset, J., *La idea de principio en Leibniz*, p. 300, Emecé, Buenos Aires, 1959.



filosofía de Ortega, Descartes o cualquier otro autor no estuviera influenciada por sus valores morales y creencias políticas o religiosas. Pero tampoco sería justo equiparar una filosofía que surge desde la pregunta radical ante el sin sentido con otra que parte de una creencia más o menos concreta. El mismo Caffarena hace referencia a esta diferencia en el siguiente texto que, aunque extenso, lo considero lo suficientemente relevante como para transcribirlo en su totalidad:

Yo no tendría inconveniente en conceder que, de algún modo, mi filosofía es menos filosofía que la suya (se refiere a la filosofía de Ortega y Gasset). En cuanto al vivir en la vivencia integral de mi fe una solución a los interrogantes de sentido, que últimamente se sabe “don de Dios”, mi “búsqueda de sentido” nunca tendrá la despiadada realidad y zozobra de la suya. (Tendrá por el contrario, el peligro de perder radicalidad o hacerse insincera.) Pero querría que él no creyente me reconociera que, en principio, no debería ser así. Que mi búsqueda de sentido estaría llamada a ser tan radical y sincera como la suya, pues somos igualmente hombres. La fe es “esencialmente oscura, libre y responsable”; respuesta personal del hombre, en la que este arriesga todo y debe ser consciente de hacerlo. En su desarrollo personal, el creyente se debe sentir llamado –y no solo por imperativos de su autenticidad humana, sino también de su autenticidad de creyente– a ir tematizado (en la medida de su general desarrollo cultural) la “infraestructura” de su fe. No hacerlo es traicionarla, no creer en ella. Esta tematización no exige abandonar la fe pero sí analizar con plena honradez sus bases naturales. En ellas, tanto la problemática como los posibles arranques para su solución son comunes al creyente como al no creyente. Hoy, sobre todo en el clima “pluralista” de la nueva situación de la Humanidad, es mucho y muy plenamente consciente lo que los unirá. La general angustia llega también al creyente. Si este encontrará en su fe con qué superarla y no abandonarse a ella en desesperación, no por ello dejará de sentirla; la incorporará como un contrapunto enaltecedor en la propia vivencia esperanzada.<sup>19</sup>

Me gustaría destacar de la anterior cita las diferencias que ve el autor entre un filósofo aconfesional y/o agnóstico y un creyente. Primeramente no le costaría admitir que su pensamiento, de algún modo, es menos filosófico que el de Ortega, pero, ¿en qué sentido? En un primer momento, podríamos inclinarnos a pensar que el creyente no es netamente un filósofo, pues tiene una respuesta más allá de la razón y su reflexión siempre entrará, por lo menos hasta cierto grado, en una dialéctica con su fe. Por el contrario, el que solo cuenta con la razón y la circunstancia vital de necesitar obtener respuestas, únicamente se apoya en la razón. Sin embargo, la diferencia no es tan neta. Si nos situamos dentro de la hermenéutica, como así lo hace Caffarena (por lo menos de una forma más marcada en sus últimas obras)<sup>20</sup> todo hombre cuenta con una serie de

---

<sup>19</sup> MF., p 21.

<sup>20</sup> Andrés Tornos en su artículo “Más que un objeto ideal llamado hombre” de 1995 echa en falta en las obras de Caffarena, sobre todo en MF donde desarrolla su antropología fenomenológica, tres aspectos que complementan a la fenomenología en lo relativo a la formación de la conciencia: lo narrativo, lo interactivo y lo “dramático”. Cf., *Cristianismo e ilustración*, Ob. cit., pp. 178-181. Tales aspectos son mucho más presentes en *El enigma y el misterio*, lo que le hace ser una obra mucho menos asertiva que

presuposiciones (Ricœur) o prejuicios (Gadamer) con los que ha de dialogar. El pensamiento no parte de una *tabula rasa*, por tanto, la filosofía ha de tener la valentía de afrontar la situación de ser esclava de las proyecciones de los deseos y dar cuenta de la propia necesidad. La liberación viene dada por el principio de realidad que acaece por medio de la interpretación, de la desmitologización y desmistificación de los símbolos e imágenes que configuran nuestra visión del mundo y nuestra propia identidad. La hermenéutica se configura de este modo como la lucha dialéctica entre la crítica adulta, que establece una criteriología y señala límites, y el deseo ingenuo de un niño, querámoslo o no, motor de nuestras valoraciones y acciones.

En el siglo XX nos dimos cuenta que la racionalidad es una isla en un mar de esperanzas o desesperanzas más o menos ingenuas, por eso hay que considerar que tanto el creyente como el increyente tienen una serie de presuposiciones desde donde parten. La ventaja –por lo menos para su estudio– es que los presupuestos del creyente confesional están más o menos institucionalizados, es decir; sabemos de antemano que Caffarena, en tanto que católico, por lo menos cree en un Dios trascendente, personal y amoroso<sup>21</sup>. En el librepensador los presupuestos, en ocasiones, son más confusos. Ahora bien, podemos preguntarnos qué prima más en el creyente: su fe o su sinceridad como intelectual. ¿Hasta qué punto pone en juego sus creencias en el proceso crítico de reflexión? ¿Están las respuestas ya definidas o hay sincera incertidumbre? ¿Existe un núcleo inamovible? Preguntas de muy difícil respuesta ya que tocan algo muy íntimo de la persona, algo muy difícil de conocer y, por tanto, no nos queda más que dar un voto de confianza a la palabra del autor y ver al final, tras recorrer su pensamiento a través de sus libros y dialogar con sus planteamientos, si, al fin y al cabo, por lo menos, nos ha hecho reflexionar sobre nuestros propios presupuestos, ya que en último extremo la filosofía es un ejercicio personal en busca de coherencia.

A propósito de las cuestiones planteadas, una de las diferencias que ofrece el texto más arriba transcrito es la de que el creyente no filosofará desde la angustia o *zozobra* de la que partía Ortega; por contrapartida, su filosofía siempre tendrá el peligro de

---

las anteriores metafísicas. No obstante, seguirá conservando una idea de sujeto heredada de la modernidad como veremos.

<sup>21</sup> El cómo interpreta dichos conceptos y cómo articula en un discurso coherente estas creencias con los conocimientos científicos y los procesos históricos es el gran reto de su hermenéutica.

perder radicalidad y volverse insincera. Ya he comentado la sospecha que siempre acompaña a la filosofía de cualquier persona afín a una institución, sin embargo, más adelante Caffarena matiza esta afirmación: gracias a la situación tan cambiante y plural de las sociedades modernas, el creyente también se mueve en una angustia<sup>22</sup> equiparable a la del agnóstico, por lo que debe buscar en diálogo con él (pues en tanto que humanos comparten la misma búsqueda de sentido) la tematización o articulación de la infraestructura de su fe en sintonía con los avances culturales. Es decir, para el autor la fe no solo no es incompatible con la filosofía, sino que, si se quiere vivir sinceramente, exige de la filosofía, por eso, en contra de algunas posiciones fideístas que verían en la Edad Media el tiempo dorado del cristianismo, ve en la Modernidad y los diferentes procesos de secularización que implica (la política, el conocimiento y la ética) una gran oportunidad para la maduración de la fe<sup>23</sup>.

En definitiva, el peligro de crear una filosofía que se reduce a la expresión de elementos de la propia fe o heredados de la propia tradición religiosa está ahí, pero, Caffarena, continuando el texto citado anteriormente, cree conjurable tal peligro:

El esfuerzo honrado por acoger todas las preocupaciones humanas, de las que es testigo la historia del pensamiento, será un buen “reductor” que asegure el estar llegando, más hondo que lo peculiar de la propia vivencia y tradición, al auténtico suelo “infraestructural”. No menos lo será el diálogo con los hombres de hoy que no comparten la fe. Este diálogo, hacia el que todo en nuestro presente momento nos empuja, que va siendo sinceramente deseado y promovido por los mejores creyentes de todas las latitudes, resulta en efecto –más allá de toda apologética o proselitismo– una honda necesidad, no solo de convivencia humana y de lealtad a los valores del hombre, sino, según se puede ya ver de todo lo dicho, de la misma fidelidad de la fe.<sup>24</sup>

Por tanto, el método que el autor nos presenta para su antropología y con el fin de no reducirla a simple ideología e, incluso, en el caso del creyente, para fomentar una fe

---

<sup>22</sup> Este tipo de angustia es sobre la que tanto reflexionó Unamuno y que consideró insuperable.

<sup>23</sup> Al respecto ver el capítulo tercero de EM. titulado “*La crisis moderna de lo religioso*”, p. 155. Sobre el porqué el creyente debe filosofar, lo atiende, sobre todo, en su libro *¿Cristianos, hoy?*, Cristiandad, Madrid. 1976. También interesante el ya citado artículo de Manuel Fraijó “Evocación y recuerdos” donde expone la opinión de Caffarena sobre la autenticidad filosófica del creyente.

“Pero, como tantas veces has puesto de relieve, no se trata de ventajas absolutas. La fe en Dios no exime de nada. Es más: puede convertirse en un agravante filosófico. No es tarea fácil, en efecto, conciliar la existencia de un Dios bueno y todopoderoso con el poco alentador saldo que arroja la historia humana. En este sentido el filósofo creyente puede salir perjudicado. Su tarea puede resultar más ardua. Su tarea, por ejemplo, que entenderse con un posible Dios es más laborioso que entenderse con el azar.” Ob. cit., p. 27.

<sup>24</sup> MF., p. 22.

más auténtica, ha de incluir una revisión histórica y un diálogo con otras opiniones y con las obras de los autores más destacados por muy distantes que estén de las propias posiciones. El siguiente texto ahonda en esta idea y refleja lo siempre problemático de la fe y la necesidad de una continua revisión interpretativa de sus aserciones, sobre todo en lo que se refiere a la interpretación de la historia:

Determinadas aserciones religiosas menos esenciales podrán hacerse demasiado inverosímiles, y el creyente deberá estar dispuesto a revisarlas. Eso ocurrirá casi siempre sin daño de su fe. Pero hay que reconocer que –de otra forma más sutil, pero más dolorosa– el contraste aludido afecta incluso a la nuclear adhesión de fe a un Dios bondadoso. El único “Dios” razonablemente concebible no queda simplemente intocado por las incidencias de la historia humana. Ningún mal concreto de la historia refuta inequívocamente la hipótesis de Dios –que lógicamente implica un repertorio de posibles “contrapesos” más allá de nuestros dictámenes–; pero la abundancia del mal ciertamente la problematiza.

El creyente que vive en una cultura empirista ha de lograr mantenerse simultáneamente fiel a su fe y a la honestidad intelectual, que le pide estar abierto a toda posible verdad, favorable o adversa. Su fe podrá ser firme; no puede ser aporética ni triunfalista.<sup>25</sup>

Desde un punto de vista más personal, tras el encuentro con la filosofía de Caffarena y el diálogo con él, considero que el hecho de que partiera de una firme creencia y a la vez fomentara una actitud de diálogo y de sincera apertura a los diferentes pensamientos, siempre me ha parecido una ventaja para el ejercicio intelectual, pues la filosofía, entendida como hermenéutica, exige el diálogo. Diálogo que, sobre todo, se produce dentro de uno mismo entre las presuposiciones y deseos más íntimos, y las diferentes sospechas y críticas provenientes de las ciencias y teorías filosóficas. Sin embargo, contada así, dicha metodología puede parecer que se ajusta mejor a personas que, ya sea por su severa educación o por que profesan una fe, parten ya de una conciencia clara de qué valores le sostienen, aunque luego tengan que pasarlos por el tamiz de la crítica. Sin embargo, puede ser de más difícil aplicación por personas, como ha sido mi caso, hijas de una sociedad mucho más plural y con una mayor confusión de valores. En tales circunstancias vitales el diálogo exigido por la hermenéutica resulta, no sé si más difícil, pero sí ha de partir desde un punto diferente. El origen del filosofar desde la pluralidad de valores se acerca más a la angustia que surge de la ausencia de respuestas (tal vez por el exceso de las mismas), que al proceso de síntesis entre un discurso ya dado y nuevos discursos a incorporar. Sin embargo, esta afirmación tendría

---

<sup>25</sup> Gómez Caffarena, J., Mardones J. M., *Ateísmo moderno: increencia o indiferencia religiosa*, p. 38, Universidad Iberoamericana, México, D.F., 1999. El fragmento pertenece al artículo titulado “Raíces culturales de la increencia” en “Colección Fe y secularidad” N°1 *Salterae*.

que matizarla pues, como ya he expuesto más arriba, nadie comienza a filosofar desde la plena angustia. Toda pregunta radical y existencial siempre esconde una esperanza y una respuesta deseada, por tanto: considero que el trabajo hermenéutico de las generaciones surgidas de la pluralidad axiológica ha de comenzar por un proceso de aclaración y toma de conciencia –semejante a lo que propugna la psicología profunda– del lenguaje simbólico que expresa nuestros valores y deseos y determina tanto nuestra forma de ver la realidad como de actuar sobre ella. Reconociéndome entre estos individuos y como ya insinué en la introducción de esta tesis, el diálogo con la obra de Caffarena, así como la profundización en su metodología, me ha servido para iniciar un proceso de autoconocimiento. Lo que no implica la plena comunión con sus tesis y creencias, ni desprenderme de muchas de mis incertidumbres.

Para concluir esta introducción, indicar que Gómez Caffarena parte de un presupuesto claro: ninguna metodología que pretenda dar cuenta de la realidad humana puede olvidar el aspecto intencional en aras de la objetividad. A lo largo del siglo XX se han dado intentos de reducir todo conocimiento del hombre a una ciencia positiva u objetiva e incluso se ha declarado la muerte del sujeto desde los estructuralismos, pos-estructuralismos y posmodernismos. Sin embargo, dichos intentos, por un lado tienen como resultado cierta deshumanización del hombre al negarle la dimensión vivencial y, por otro, no salvan la incongruencia de que sus estudios surgen de unas conciencias, de unas perspectivas y de unas vivencias que nunca llegan a ser criticadas, ni reflejadas en sus estudios. Es decir, dichas metodologías no serían lo suficientemente radicales como la filosofía exigiría. Pero no es menos cierto que en los últimos tiempos el discurso sobre el ser humano lo han acaparado las antropologías de corte más positivista. Estas apoyan sus modelos en los logros de las ciencias humanas como la sociología, la psicología y, sobre todo, la neurociencia, la paleontología, etc. obviando toda reflexión interna, intencional y vivencial; es decir, desechando lo que se ha venido a llamar la antropología fenomenológica por excesivamente subjetiva y carente de rigor. Seguramente, tal olvido sea debido a la falta de producción de elementos prácticos por parte de la fenomenología. Sin embargo, como veremos detenidamente, Caffarena le da un valor central a la mentada metodología pues, sin olvidar lo dicho por las ciencias objetivas –que asume– considera que la fenomenología da cuenta de una realidad innegable: el ser humano ante todo es sujeto, es una subjetividad, por tanto, la fenomenología aporta una omnicomprensividad inalcanzable por el positivismo y, por

lo dicho, puede abordar e introducir en el debate problemas tan esenciales y de vital importancia para los humanos como la ética, el sentido de la vida, etc., aunque dichos temas superen con creces el umbral de su disciplina.

Pese a las ventajas comentadas el proyecto no está exento de graves problemas metodológicos. P. ej., ¿cómo es posible expresar la vivencia?, ¿si el lenguaje en sí es objetivación, pues su fin es la intercomunicación, cómo insertar lo íntimo de la vivencia en las estructuras lingüísticas?, ¿cómo superar el solipsismo?<sup>26</sup> Aun considerando estas dificultades –según Caffarena– la antropología fenomenológica, asociada a un proceso hermenéutico de autocrítica, es más lúcida en el reconocimiento de sus límites y de los presupuestos que la integran que una antropología que la margine el ámbito de la intencionalidad<sup>27</sup>. Es decir, el pensador jesuita acepta la realidad del sujeto como condición de posibilidad del ámbito consciente y origen de la comunicación lingüística, pero no cae en el dogmatismo cartesiano, pues para él aceptar el principio del “yo” no implica conocerlo, no equivale a tenerlo por inmediatamente dado. Es decir, asume una filosofía antropológica fundada en la autoconsciencia, aunque esta debe pasar y aceptar los correctivos de las filosofías de la sospecha; sospecha, como ya comentamos, que no entiende que haya de ser absolutizada<sup>28</sup>.

Ha llegado el momento de abordar el método y la teoría del conocimiento asumida por Caffarena, y analizar cómo supera los retos que le plantean, por ejemplo: la mediatez e historicidad de la conciencia, el relativismo cultural, el subjetivismo, el idealismo, el solipsismo, la incomunicabilidad, la necesidad de una fundamentación ética... Y, por otro lado, el potente reto de los monismos materialistas que niegan la dimensión interna del ser humano, o no dan cuenta de ella, dejando fuera del discurso lo

---

<sup>26</sup> ¿Tendremos que volver a hablar de fe aunque sea filosófica?

“Todo hombre es una mónada cerrada, de que nadie puede salir de sí, que la comunicación es una idea ilusoria. Frente a eso está la fe filosófica, que también podría denominarse fe en la comunicación. Pues en este caso rigen las dos proposiciones: Verdad es lo que nos une, y: la verdad tiene su origen en la comunicación.” Jaspers, K., *La fe filosófica*, Losada, 1953, Buenos Aires.

<sup>27</sup> De hecho, pese a lo crítico que se muestra Díez de Velasco con la fenomenología, tiene que reconocer su valor en su deriva hermenéutica, más netamente realizada en la figura de Paul Ricœur. Cito textualmente:

“Lo más positivo de la fenomenología, pese a su fracaso, es su deriva en hermenéutica.” Ob. cit., p. 234.

<sup>28</sup> En su momento tendremos que dar cuenta de todas estas afirmaciones

que para algunos es lo más esencial de la humanidad: sus vivencias, sus deseos, su necesidad de determinar su voluntad, su sentimiento de libertad... Evidentemente todos estos asunto superan con creces los ámbitos metodológicos pero, como hemos comenzado defendiendo, la metodología ya implica situarse de alguna manera frente al mundo, por lo que veo inevitable abordar ciertos presupuestos básicos desde los que parte Caffarena para entender en su profundidad por qué asume tal metodología. No obstante, sirva el presente capítulo como contextualización e introducción de las temáticas antropológicas y éticas que posteriormente abordaremos.

## **1. Una metodología con vocación de verdad<sup>29</sup>**

*Una filosofía de la religión* es el subtítulo del *El enigma y el misterio*, la obra más madura de Caffarena. El artículo indeterminado “una” nos indica el carácter que recorre todo el libro y una forma de entender la filosofía alejada en lo posible de posiciones dogmáticas. Sin embargo, el ejercicio intelectual que encierra el libro, en tanto que filosófico, tiene una voluntad de radicalidad, de globalidad y de verdad. Pero aunque esta sea su voluntad, también asume que su objetivo no se alcanza de forma absoluta y plena, de ahí el artículo indeterminado. Toda verdad humana –según el esquema filosófico en el que se sitúa el pensador jesuita– siempre será entendida como una

---

<sup>29</sup> El estudio del presente apartado se basa en los en los siguientes artículos de Gómez Caffarena en los que reflexiona sobre el método por él adoptado: “Sobre el método de la antropología filosófica” publicado en el nº 64 de la revista *Estudios Eclesiásticos* de 1989, y “Filosofía de la religión. Invitación a una tarea actual”, publicado en la revista *Isagoría* en mayo de 1990. Aunque este último trabajo se refiere en exclusiva al método de la filosofía de la religión, y su objetivo es definir la metodología para campo de estudio más particular que el de la antropología, no deja de pertenecer a la pregunta por el hombre, es decir, por lo exclusivamente humano. De hecho, Caffarena al cuestionarse por la religión está en realidad configurando una imagen del ser humano capaz de sentimientos y acciones religiosas. Al acotar el significado del concepto “religión” e intentar desvelar su esencia, en el fondo está haciendo antropología, está describiendo una aspecto humano tan suyo como la reflexión. Él parte de que los actos religiosos son intencionales, por eso para su estudio es necesario ir más allá de la simple descripción de unos hechos observables y de unos objetos a los que llamamos religiosos. Implica dar cuenta de una vivencia, lo que significa profundizar en la antropología filosófica. Por ello considero esencial atender a este artículo, pues en esencia es un trabajo sobre el hombre en tanto que *homo religiosus* y, por tanto, nos aportará mucha claridad para nuestro objetivo de realizar una reflexión crítica, obtener una idea suficientemente completa de cómo Caffarena aborda metodológicamente la pregunta por el hombre.

interpretación, pero, eso sí, fundamentada, pues es fruto de un ejercicio racional, crítico y personal de quien filosofa con el objetivo de comunicar y sistematizar cierta visión de la realidad. Entender la filosofía como interpretación y como actividad personal no significa reducirla a simple opinión subjetiva y, por lo tanto, absolutamente relativa al bagaje vital y a los prejuicios del sujeto. El ejercicio filosófico tiene una voluntad de verdad que implica una serie de exigencias críticas que, como veremos a continuación, el método incorporará y requerirá como propedéutica para la filosofía. Una filosofía que Caffarena entiende, siguiendo la tradición kantiana, como antropología.<sup>30</sup>

Gómez Caffarena considera que, si bien es un hecho que hoy en día las ciencias humanas han sufrido en los últimos años un gran auge y han conquistado parte del terreno que antaño pertenecía a la filosofía, esto no significa el destierro total de esta. El pensamiento filosófico aún mantiene un cierto espacio que le es propio y que ninguna ciencia puede reivindicar sin caer: o bien en una visión parcial del ser humano o de la realidad, ya que las ciencias (sean humanas o naturales) son siempre sectoriales; o bien en una extralimitación de sus competencias, lo que implicaría hacer filosofía bajo la etiqueta de la ciencia.

---

<sup>30</sup> W. Dilthey en su libro *Teoría de las concepciones del mundo* clasifica las diferentes filosofías de la tradición en tres grupos que esconden tres experiencias vitales diferentes y que determinan el marco de referencia de los distintos planteamientos filosóficos. Estos tres grupos son: naturalismo, idealismo de la libertad e idealismo objetivo. Caffarena, indudablemente se sitúa en la tradición del idealismo de la libertad. Sin entrar en mayores consideraciones, esta corriente hace central al sujeto personal, por lo que el centro de toda reflexión filosófica es el hombre y, por tanto, esta se entiende como antropología. Sirva como muestra los siguientes fragmentos de la obra de Gómez Caffarena:

“Según lo que nos han dejado escrito los primeros que tenemos por filósofos [...], fue la Naturaleza lo que suscitó ante todo el asombro. En un paso ulterior de abstracción fue luego la Realidad (“Ser”) y el hecho de nuestro conocer. Para, por fin, centrarse en el mismo ser humano. Que quizá es lo que siempre subyacía y lo que más movía a asombro y búsqueda. La condición humana es, comprensiblemente, el gran enigma para los humanos.” EM., p. 11.

En el siguiente texto (¡toda una declaración de principios!) Caffarena pone de relieve adhesión a la tradición kantiana (idealismo de la libertad) cuya diferencia específica radica en la centralidad del ser humano en toda reflexión filosófica.

“Hoy, por otra parte, buscamos, más aún que Kant, radicalidad para nuestro filosofar y por eso nos afincamos en el hombre que somos; vemos que lo que no tengamos ya de algún modo en ese inevitable comienzo no lo tendremos nunca. Nos apasionan por eso las cuestiones antropológicas y hemos dicho que una Antropología existencial es la única metafísica fundamental que nos cabe. No es esto ajeno a Kant. Y sus fórmulas del “Yo trascendental” y del “Reino de los fines” pueden quizá definir la línea de fuerza de esa Antropología existencial.” YTRF., p. 185.

Al respecto ver, entre otros muchos textos: de EM. El capítulo titulado Filosofía del sujeto humano y su búsqueda del “sentido de la vida”; de EHC. Creer o no creer en el hombre ¿No es esta la cuestión?; o de MF. El camino de la fundamentación.



El concepto de “filosofía” con el que trabaja Caffarena se caracteriza por ser un pensamiento racional que busca una visión total, coherente y radical de la realidad, esto es, pretende reflexionar sobre los fundamentos y los presupuestos incuestionados por las ciencias. Pero, ¿qué método será capaz de proporcionarnos esa visión global, sobre todo en antropología, cuyo objeto es a la vez sujeto? Las ciencias humanas toman al hombre siempre como *objeto* pues buscan las leyes que rigen su comportamiento, pero la filosofía, sin dejar de tener en cuenta dicho aspecto, en tanto que es reflexión, ha de tener en cuenta que el hombre es capaz de reflexionar, de filosofar y, por tanto, no puede dejar de considerar al ser humano tanto como sujeto y como objeto. Evidentemente, si las ciencias con su metodología y su afán de objetividad no pueden afrontar la subjetividad del ser humano, la filosofía, que sí afronta el reto de la subjetividad, tendrá que buscar una metodología diferente y una exigencia en cuanto a los resultados también diferente<sup>31</sup>. Evidentemente, asumir la subjetividad implica grandes problemas que ya apuntamos más arriba y que recuerdo brevemente: el solipsismo, el idealismo y la posibilidad de la comunicabilidad o la intersubjetividad. Caffarena nos proporciona sus repuestas en varios textos que difieren en algunos matices que pretendo ir mostrando.

Como ha quedado patente por lo dicho hasta ahora la antropología filosófica es entendida por el pensador madrileño como antropología existencial, trascendental o fenomenológica, o lo que es lo mismo, un intento de tematización de lo que el hombre sujeto siempre vive y ejerce en su vivir. Ya con estos epítetos adheridos al concepto “*antropología*” se percibe claramente que se sitúa como heredero de la tradición moderna, más concretamente, la kantiana:

Descendiendo ya a la concreción que nos permite el giro dado a la presentación histórica en el capítulo pasado, puede afirmarse que van a ser Kant y Heidegger los inspiradores. El método podrá, en consecuencia, denominarse “trascendental” o bien, más actual y precisamente, “fenomenología existencial”.<sup>32</sup>

Declararse heredero de la modernidad implica reivindicar la existencia y el papel central que juega el sujeto en toda reflexión filosófica que hagamos y más si se trata de

---

<sup>31</sup> Curiosamente Caffarena no pone en duda el status científico de las ciencias humanas, como si han hecho ciertas corrientes positivistas y posestructuralistas. Él, fiel a su estilo conciliador y sintetizador, ve en estas ciencias una fuente de conocimiento que no hay que negar ni ignorar, pero tampoco absolutizar.

<sup>32</sup> MF., p. 85

antropología. Por tanto el método girará en torno a la vivencia o subjetividad. A nadie se le escapa que tal discurso va a contracorriente de la reobjetivación naturalista del hombre que se produjo durante el pasado siglo XX y el fuerte sentimiento de crisis del proyecto moderno que muchas de las filosofías “post” han reflejado. Sin embargo, esta reivindicación surge como respuesta ante los límites de la antropología objetivista.

### **1.1 Las limitaciones de la antropología objetiva**

En el artículo de 1989 titulado “Sobre el método de la antropología filosófica” Caffarena denuncia las limitaciones de las visiones antropológicas de corte exclusivamente naturalista. Primeramente, reconoce que la fuerza de la teoría darwinista, así como los posteriores descubrimientos de la biología molecular y la etología, han acentuado la cercanía del hombre con el animal y lo han situado como un elemento más de la naturaleza, tan especial o tan normal como cualquier otro si obviamos su mayor complejidad estructural. La preeminencia de esta corriente no solo ha corregido los excesos de las concepciones metafísicas del ser humano y de la filosofía de la conciencia, sino que percibe como ingenuo cualquier intento de reflexión desde el sujeto, que tan central fue en la Edad Moderna. Sin embargo, el autor del artículo plantea una crítica típica de la fenomenología. Esta consiste en defender que las ciencias, en este caso antropológicas, parten de conceptos no criticados y poco delimitados. Dicha limitación se hace patente cuando las investigaciones científicas se interesan por conceptos límite como es el de “hombre”. Aunque las ciencias pretendan dar definiciones exclusivamente funcionales, llega un momento en el que se encuentran con que han de determinar qué son las cosas, es decir, tienen que introducir una definición de corte esencialista, con lo que, consciente o inconscientemente, están aceptando toda una concepción metafísica de la realidad (más adelante profundizaremos en esta crítica analizando cómo la aplica Caffarena dentro de la filosofía de la religión). El filósofo madrileño pone un ejemplo donde se manifiesta esta problemática: la “simple” pregunta por el umbral o umbrales de la hominización. ¿Cuándo empezó a existir el hombre? La respuesta dentro de la ciencia es polémica. Las diferentes soluciones dependen de cómo sean interpretadas las características de los homínidos

mostradas por la paleontología. La interpretación dependerá si dichas características son consideradas como coincidentes con la noción de hombre que se defiende. Por tanto, reflexionar sobre qué es el hombre tendrá su importancia, incluso para interpretar los hechos mostrados por las ciencias y como fuente de nuevas teorías explicativas.

Ahora bien, toda noción de “hombre” que se defiende, según entiende Caffarena, no puede obviar el hecho de que es un cuerpo que dice “yo”. Así, la definición que propone como la más patente y obvia es la sigue:

...eso que somos los que nos hacemos estas preguntas y dialogamos sobre nuestro presumible origen biológico y físico-químico; eso, es decir, estas realidades autoconscientes, inteligentes y libres que nos comunicamos por el lenguaje.<sup>33</sup>

Por lo dicho, pese al intento por parte de la ciencia de olvidarse del hombre-sujeto, este aparece inevitablemente. Siempre nos encontramos con él pues es desde donde parte toda reflexión. Obviar este hecho es claudicar a un apriorismo no criticado, a una serie de nociones aceptadas de forma previa a toda investigación y que la metodología experimental es incapaz de analizar. Frente a esto, Caffarena se pregunta si no es más radical un pensar que va más allá de los –en apariencia– hechos objetivos y parte de lo verdaderamente dado: el dato consciente, o lo que es lo mismo, el fenómeno.

Por otro lado, otra de las soluciones propuestas por el objetivismo es la configuración de un lenguaje que sea fiel reflejo de los hechos y que deseche toda proposición a la que no le corresponda un fenómeno de percepción. La crítica o terapéutica lingüística se asentaría en el principio de verificación que solo admitiría como juicio verdadero, es decir, objetivo, aquel que pueda ser reducido a una serie de proposiciones protocolares, proposiciones que tienen como referente un hecho de experiencia simple. Heredera del atomismo lógico de Wittgenstein y B. Russell y fundada por Schlick y Carnap, el neopositivismo lógico fue la escuela de pensamiento que más insistió en este proyecto. Para ver el análisis que Caffarena realiza a tal planteamiento tendremos que abandonar momentáneamente el artículo “Sobre el método de la antropología filosófica” y atender al capítulo dos de la cuarta parte del libro *Metafísica fundamental*.

---

<sup>33</sup> MAF., p. 177.

Tres son las críticas fundamentales que se pueden encontrar: 1º) crítica al principio de verificación; 2º) crítica a la fundamentación de un lenguaje entendido exclusivamente como sistema, sin referencia semántica alguna; 3º) crítica a la posibilidad de un lenguaje impersonal.

1º) El propio principio de verificación defiende que ninguna afirmación metafísica puede considerarse con sentido. Sin embargo, tal principio no puede someterse al requisito que establece. Es decir, la afirmación de que “*el significado de una proposición es el método de su verificación*” es también metafísica. El autor de *Metafísica fundamental* atiende en una nota a la respuesta dada ante esta objeción por parte del neopositivismo lógico. Estos, con el objetivo de superar la dificultad expuesta, aplican la teoría de tipos de Russell. Defienden que las preposiciones de la gnoseología son metalingüísticas y por tanto no pueden juzgarse por los mismos criterios. Pero claro, la filosofía debe justificar los principios que establece y no simplemente establecer unas reglas para un determinado sector de conocimientos. Es decir, Caffarena ya está indicando que la metodología establecida por el neopositivismo no es lo suficiente radical. Ya el propio Wittgenstein tuvo problemas para justificar las proposiciones del *Tractatus*. No deja de ser difícilmente argumentable eso de tener que tirar la escalera por donde previamente se nos invita a subir. De hecho, el mismo principio de verificación –como hace notar Caffarena– es criticado por Russell en su libro de 1940 *Investigaciones sobre el significado y la verdad* dando así un duro golpe bajo la línea de flotación del neopositivismo. La crítica consiste en que el neopositivismo equipara sin más *experiencia* con *hechos*. Caffarena escribe:

Ciertamente la experiencia es nuestro acceso privilegiado a los hechos pero no se puede identificar hecho y experiencia. Por eso, “verificación”, que se refiera a nuestra experiencia, no puede ser tomada por sinónimo de “verdad”. Verdadero es más amplio que verificable. Las proposiciones verificables solo “son una subclase de las proposiciones verdaderas”.<sup>34</sup>

2º) Critica el intento Neurath de fundamentar una teoría de la verdad a partir de categorías puramente sintácticas eliminando toda semántica extralingüística, lo que implica que el lenguaje no posee relaciones externas, del mismo modo que en los diccionarios donde los términos remiten unos a otros pero jamás a cosa alguna del mundo. Es lo que algunos han llamado “*la clausura del universo del signo*”. En este

---

<sup>34</sup> MF., p. 311.

contexto la palabra es reducida a un complejo de diferencias en el interior de un sistema. Es una filosofía sin sujeto, un campo anónimo de reglas y estructuras que funcionan por sí mismas. Desde aquí conocer no es conocerse, no hay nada que interpretar ni sentido que descifrar. Esta visión implica poner entre paréntesis la trascendencia de lo referido (el significado) y la trascendencia de los sujetos hablantes, lo que es incompatible con un lenguaje entendido como el acto de decir algo sobre algo y a alguien. En el artículo “Lenguaje, símbolo y verdad” de 1979 Caffarena se hace la siguiente pregunta retórica:

¿Sólo en el logos –en el lenguaje– se da la verdad?

A lo que responde:

Si el lenguaje nace de la conciencia simbólica y retorna continuamente a ella, es que el símbolo y la conciencia simbólica están ya siempre impregnados de peculiar sentido de realidad; tiene su “verdad”.<sup>35</sup>

Para comprender más profundamente el texto hemos de indicar que en este caso Caffarena entiende por símbolo algo natural brotado espontáneamente del inconsciente, enraizado en la imaginación y la emotividad pre-lingüística. Podríamos entenderlo como expresión del *mundo de vida*, pero ahora lo que me interesa destacar es el carácter pre-lingüístico origen de lo simbólico, que hace que el lenguaje sea entendido como un puente entre la realidad y el mundo de la intersubjetividad, alejándose, con ello, de la idea de sistema cerrado que no da cuenta de las diferentes funciones del lenguaje, entre la que destaca la comunicabilidad entre sujetos. De este modo, el lenguaje así esbozado implica considerar que el conocimiento humano no es otra cosa que interpretación e inhabilita cualquier metodología con esperanza de obtener la objetividad plena, o lo que es lo mismo, un lenguaje que sea imagen del conjunto de los hechos que configuran la realidad. Sirva por ahora lo dicho; más adelante<sup>36</sup> tendremos que volver al asunto del lenguaje, tan central en la filosofía caffareniana.

3º) Esta crítica la recoge Caffarena de Russell. Consiste en poner en duda la defensa por parte del *fisicalismo*, como del *monismo neutral*, de la posibilidad de un

---

<sup>35</sup> LSV., pp. 128, 129.

<sup>36</sup> Concretamente en el apartado titulado “El alcance cognitivo de un lenguaje sugerente. A favor de la razón vital y simbólica”.

lenguaje impersonal. En el libro *El conocimiento humano* de 1948 Russell pone en duda la posibilidad de reducir las particularidades egocéntricas del lenguaje, cuyos términos fundamentales son “yo”, “esto”, “aquí” y “ahora”, a un lenguaje impersonal porque siempre se refieren al ámbito privado de la experiencia de cada individuo. Es decir, lo que yo llamo “aquí” o “ahora”, por necesidad es diferente de lo que otro llama “aquí” o “ahora”. Leemos en Russell:

Una de las finalidades, tanto de la ciencia como del sentido común, es sustituir la huida objetividad de los detalles egocéntricos por términos públicos neutrales [...] Pero cuando examinamos de cerca los significados de nuestros términos científicos, hallamos que la subjetividad que buscábamos evitar no ha sido completamente eliminada.

Más adelante continúa:

Yo-aquí-ahora conozco ciertas cosas; en algún grado, aunque inadecuadamente, yo reflejo el Universo por el contenido presente de mi mente<sup>37</sup>

Por tanto, pese a los esfuerzos de los positivistas, en el lenguaje siempre reaparece la referencia subjetiva, aún debajo de las descripciones aparentemente impersonales de las ciencias<sup>38</sup>.

El porqué de la necesidad de partir del sujeto ya está planteado. Ahora Caffarena tendrá que argumentar y afrontar todos los problemas que plantea partir de lo dado, el fenómeno u objeto de conciencia. ¿Podemos hablar hoy en día de inmediatez de la conciencia?, ¿no será el lenguaje y su carga simbólica e histórica la que determina las formas de pensar?, ¿será posible encontrar unas estructuras comunes a los seres humanos? Y si no, ¿realmente es posible la comunicación? Más adelante tendremos que ver cómo fundamenta dicho pilar que, como cualquier filosofía gestada en el siglo XX tendrá que situarse en una reflexión sobre el lenguaje. Ahora centrémonos de nuevo en el artículo “Sobre el método de la antropología filosófica” con el fin de analizar el método fenomenológico propuesto.

---

<sup>37</sup> Russell, B., *El conocimiento humano*, pp. 122,123,128, Taurus, Madrid, 1964.

<sup>38</sup> En su artículo LSV. de 1979 Caffarena, desde otro punto de vista e inspirándose en las tesis del libro de Paul Ricœur *La metáfora viva*, Trotta, Madrid, 2001, afronta la crítica del exclusivismo del lenguaje científico frente al metafórico.

Tras la crítica realizada al proyecto de reducir la antropología a una objetivación del ser humano, el autor trae a colación la famosa teoría de los tres mundos de Karl Popper<sup>39</sup>. No creo que Caffarena defienda dicha teoría en cuanto a sus implicaciones metafísicas: primeramente porque en las obras en las que trata el problema de la naturaleza del ser humano (su carácter dual o no<sup>40</sup>), no menta dicha teoría; por otro lado, su intención es mostrar algo que considera un hecho: que en el mundo se dan tres realidades (que ya, de alguna manera, plantea en la definición de hombre que expusimos en una cita más arriba): la física; la del ámbito de la conciencia; y la del universo de significados o cultural. Por consiguiente, al margen de consideración metafísica alguna, Caffarena simplemente recoge la teoría de los tres mundos con el fin de denunciar el reduccionismo fisicalista dominante; de hecho, ve bastante problemática su compatibilidad con el criterio falsacionista de la teoría epistemológica del pensador austriaco. En definitiva, intenta expresar que la realidad no es reducible a lo percibido. Frente a una antropología que parte del “mundo 1” y estudia al hombre exclusivamente como parte de ese mundo, asumiendo métodos generales de objetivación, él propone una antropología que toma como punto de partida el “mundo 2”, entendido como:

...la peculiaridad misma humana del ser consciente (entendiendo siempre que esto ocurre a través de la producción, mediante el lenguaje, del “mundo 3”).<sup>41</sup>

De este modo, ayudado por la terminología popperiana, plantea su concepción del ser humano para así desarrollar una metodología lo más adecuada a él. Veamos cómo articula dicha metodología, heredera de una tradición moderna y cuya pretensión es superar las serias problemáticas implícitas en el idealismo que le es congénito.

---

<sup>39</sup> Popper defiende que existen tres mundos: mundo 1 (el físico, el que se suele considerar como tal); mundo 2 (el ámbito consciente, heterogéneo con lo físico, aunque correlacionado con él); mundo 3 (el universos de significados que construye la conciencia).

<sup>40</sup> En el apartado 9.3.2 titulado “La dualidad “material/espiritual” vista cosmológicamente” de su libro *El enigma y el misterio* trata el asunto en diálogo con X. Zubiri y P. Laín Entralgo, más cercanos a planteamientos emergentistas que al dualismo interaccionista que puede implicar la teoría de los tres mundos de Popper.

<sup>41</sup> MAF., p. 179.

## 1.2. La antropología fenomenológica: vivencia, realismo crítico y comunicación

La crítica principal de la antropología objetiva hacia la fenomenológica es que esta, debido a que parte de la consciencia, cae irremisiblemente en el subjetivismo idealista. El esfuerzo de Caffarena será mostrar que no tiene por qué ser así. Veamos...

Para escuchar la respuesta que da el filósofo madrileño tendremos que atender, a parte del artículo ya mentado “El método de la antropología filosófica” de 1989, al capítulo tercero del libro de 1969 *Metafísica fundamental* titulado “El camino de la fundamentación (Delimitación metódica)”, así como diversos momentos de su libro *El enigma y el misterio* de 2007.

En su argumentación Caffarena comienza apoyándose en dos autores pertenecientes a la corriente moderna de la conciencia: Kant y Husserl. Pero no de una forma cronológica, sino que prolonga a Husserl con Kant. De Husserl toma el análisis del punto de partida; el sujeto, mostrando que es previo (lógicamente) a la objetivación pues es condición de posibilidad de toda objetividad. De Kant toma la idea de que toda “filosofía primera” o pretensión de conocimiento radical, coincide con el descubrimiento de la estructura originaria de la subjetividad humana, o, lo que es lo mismo, que la filosofía no deja de ser una antropología.

Como sabemos la modernidad para construir el edificio del conocimiento se apoya en la razón y en el sujeto autoconsciente. El edificio será más o menos grande según nos situemos en la escuela racionalista o en la empirista. Ahora bien, que el pilar de la reflexión sea el sujeto implica que nos hemos de enfrentar a un doble dualismo no poco problemático: entre el yo y el mundo, y entre el yo y los otros sujetos.

El primer dualismo plantea el problema de la demostración del mundo exterior *real*. Aunque lo que aparece a la consciencia es indubitable, nos podemos preguntar: ¿hay algo externo a ella? El segundo dualismo, muy relacionado con lo anterior, nos plantea que la consciencia es de carácter personal, individual, particular y subjetivo, por tanto, toda reflexión, inevitablemente, se realiza desde un punto de vista particular y personal; cosa no poco problemática para fundamentar el conocimiento intersubjetivo –meta de



las ciencias y de la filosofía– e incluso, en el caso de los idealismos extremos, para demostrar la existencia de otros sujetos.

Ambas dualidades van a configurar lo que se ha denominado el “*solipsismo egocéntrico*”, que plantea la dificultad teórica para fundamentar cualquier realidad externa al sujeto entendido como pura conciencia. El término encierra en síntesis la problemática esencial de la filosofía moderna. Veamos los planteamientos que Gómez Caffarena hace para superar tal dificultad.

### **1.2.1. Realidad y subjetividad. En defensa de un realismo crítico**

En principio Caffarena asume con seriedad el problema del idealismo y no huye hacia un realismo ingenuo. La posición realista, actitud, por otra parte natural y que el sentido común nos insta a seguir, determina que lo real es el cosmos, las cosas, es decir, lo que el ser humano capta. Esto es así porque el hombre, como parte de la realidad, reconoce como real su entorno percibido. Lo esencial de esta reflexión será en su momento recuperada por Caffarena pero, eso sí, tras ser criticada y matizada, pues, como él mismo la define, su filosofía es *críticamente realista*. Como veremos ese realismo crítico es el que le posibilitará fundamentar la comunicación y el diálogo, así como eliminar toda posibilidad de realizar un discurso absoluto desde la omnisciencia.

Recuperando el hilo argumentativo, abogar por el sentido común sin más es una solución excesivamente directa, ingenua y rápida. No obstante, muchos de los descubrimientos científicos, por no decir la mayoría, han sido descubiertos por contradecir el sentido común. Ahora bien, ¿hasta dónde problematizar lo obvio?, si nos extremamos acabaremos de nuevo en el mentado *solipsismo egocéntrico*.

Bien, para salvar la dificultad del dualismo entre el del yo y el mundo Caffarena tomará de Husserl la distinción entre *noesis* y *noema*. El punto de partida será lo dado a la consciencia, lo que se le presenta, esto es: el fenómeno. Ahora bien, el fenómeno tiene un carácter bipolar ya que la consciencia, al ser intencional, siempre lo es de algo. Siempre se es consciente de algo, es decir; el sujeto consciente remite a algo, a un objeto. Con otras palabras, hay que distinguir entre el acto psíquico y el contenido del

pensamiento; lo que Husserl vino a llamar los mentados *noesis* y *noema*. La *noesis* es la conciencia en cuanto tal, el *noema* se refiere al término objetivo. Dicha distinción, con otras palabras, ya la encontramos en Descartes, pero lo que sí es relevante de la fenomenología de Husserl es que supo mostrar la inseparabilidad de lo noemático y lo noético. Ambos aspectos son dos momentos de un mismo y completo acto de conocer, lo que implica que la conciencia si quiere conocerse no tiene otro modo de hacerlo que saliendo de sí, pues siempre remite a algo. Siempre es conciencia de algo, es decir, siempre es *intencional*. Con esta concepción del fenómeno Husserl se distancia de Kant, quien oponía al fenómeno la “*realidad en sí*”, lo que implicaba que el fenómeno es vinculado al sujeto (trascendental) humano y la realidad en sí a un (hipotético) Entendimiento Arquetípico. Evidentemente, la razón del rechazo a la dicotomía kantiana por parte de Husserl estriba en la metafísica implícita en el concepto de “Entendimiento Arquetípico”. Sin embargo, al rechazarlo, Husserl redujo *lo real* a consciencia, cayendo así en un idealismo que no deja de remitir a otra postura metafísica: la absolutización del “Yo trascendental”, cuya consecuencia es la deshumanización del “Yo trascendental”. Evidentemente Caffarena, por lo dicho hasta el momento, no puede asumir tal consecuencia. Lo interesante es que el hecho de que rechace el planteamiento husserliano por esa razón nos dice mucho sobre cómo entiende el sujeto trascendental kantiano, base de lo esencial de su antropología. Aunque un análisis más detallado lo dejemos para cuando atendamos más concretamente el contenido de su antropología, sin embargo, para iluminar algo más este punto quisiera señalar brevemente cómo entiende el pensador madrileño el mentado “yo trascendental” kantiano. Para ello recurriré a la ayuda de una cita en la que expone su interpretación en contraposición al logicismo de los neokantianos de la Marburgo, para los que el sujeto trascendental no tiene ni una realidad ontológica fuerte ni personal, sino que simplemente es entendido como función lógica:

...se ha caído bien en la cuenta de que el “yo trascendental” es para Kant una realidad, realidad cuyo nombre auténtico es “hombre”, eso sí, un hombre tomado precisamente en cuanto sujeto. Como ya dijimos, tal sujeto humano –que es aquel a quien se refieren últimamente todas las afirmaciones de las tres Críticas– es centro, pero centro finito que siempre deja más allá de sí mismo la hipótesis de otros posibles sujetos y del Sujeto arquetípico en el límite.<sup>42</sup>

---

<sup>42</sup> MF., pp. 86, 87.

Pese a la crítica, Caffarena intenta ser justo con Husserl y advierte que al final de su vida el filósofo alemán intentó corregir el idealismo absoluto en el que cae su filosofía subrayando el primado de la noción “*mundo de vida*” que señala a lo más propiamente humano y desde donde poder fundamentar cierta intersubjetividad. Intento, no obstante, que a ojos del filósofo madrileño no resultó tampoco del todo feliz.

Volviendo al solipsismo como problemática, Caffarena parte del planteamiento fenomenológico de Husserl, pero para no caer en el idealismo radical implícito en él, propone que aunque se parta de la conciencia de los fenómenos, es coherente recuperar cierto realismo. Si nos preguntáramos por el origen del fenómeno lo más razonable, antes que reducirlo a pura conciencia, es buscarlo recorriendo dos caminos: el camino del sujeto o noesis; y el camino del objeto o noema. El primer camino nos conducirá al polo *yo*, el segundo al polo de *lo real pre-fenomenico*. Realismo que nos suena a cierto kantismo y que se sitúa en la senda que siguieron pensadores como Heidegger<sup>43</sup> con su concepto de *Dasein*, Jaspers y lo *abarcante*, Zubiri y su *impresión de la realidad*, u Ortega y Gasset con su concepto de *vida* como interrelación entre el *yo* y su *circunstancia*.

Acorde a la anterior reflexión, en el prólogo de *El enigma y el misterio*, Caffarena expone los pilares de su pensamiento, siendo el primero el siguiente:

– Será críticamente realista: que tenga por “real” tanto nuestra vida de sujetos conscientes como el mundo en que se desarrolla; un mundo que conocemos en su realidad, aunque siempre sólo en “interpretaciones” (específicamente humanas).<sup>44</sup>

Con el realismo crítico Caffarena cree salvar tanto los idealismos extremos como los materialismos reduccionistas y configurar una idea de sujeto como parte de la realidad pero con la peculiaridad de ser autoconsciente. Una consciencia que ve el mundo desde una perspectiva determinada: la suya. Sobre estas reflexiones leemos en EM.:

Se trata de convenir en llamar “real” a lo prelingüístico a que refieren los mensajes lingüísticos y que constituye el mundo “en sí”. Y tener todo conocer humano por interpretación. Dando una

---

<sup>43</sup> Heidegger en *Ser y Tiempo*, interpreta Caffarena, también encontró que la fenomenología no podría ser otra cosa que “Antropología existencial”. A las condiciones de posibilidad por parte del sujeto las llamó “*existenciales*”. Así que, mientras para Kant el sujeto conoce objetivamente el mundo, también puede conocer implícitamente las estructuras con las que objetiva, para Heidegger el existente humano vive implícitamente unos “existenciales”, que puede explicitar reflexivamente.

<sup>44</sup> EM., p. 17.

elemental confianza a esa constitutiva convicción, ella libera tanto del enclaustramiento fenomenista como de la ilusión que habría en juzgar que se alcanza, desbordando la finitud cognitiva humana, el “en-sí” absoluto de lo real.<sup>45</sup>

Dice el texto: “*dando una elemental confianza a esa constitutiva convicción*”; pero, cuál es esa convicción que tiene todo ser humano. Por lo que apunta el texto tal convicción humana consiste en creer su discurso pretende decir realidad, dice verdad. Con ello el autor está poniendo de manifiesto una teoría del conocimiento y una antropología que pretende evitar dos posturas límite: por un lado el relativismo absoluto y, con él, el escepticismo, pues el hombre en su discurso tiene la confianza de ir acercándose a lo real, a lo verdadero; y por otro el absolutismo o dogmatismo, pues el filósofo o el científico siempre hablará desde una perspectiva, la humana. Pero ¿existe la perspectiva humana, o solo la de cada uno de nosotros?, ¿es posible la intersubjetividad? Pregunta que inmediatamente abordaremos.

### **1.2.2. La posibilidad de la intersubjetividad**

Respecto a la otra cara del problema del *solipsismo egocéntrico* referente al conocimiento objetivo Caffarena abandona a Husserl, ya que, como hemos comentado, la justificación de la intersubjetividad no la resolvió de una manera satisfactoria. El problema es uno de los más hondos de la filosofía y más acuciante, aún si cabe, para la fenomenología, que pretende dar cuenta de la dimensión subjetiva humana, lo que exige poner en juego una capacidad interpretativa cuyo fin es reconstruir la intencionalidad de actos externos a la conciencia del investigador, suponiendo una *elemental empatía* con el agente protagonista de la acción, circunstancia que plantea problemas metodológicos importantes (ya que la *comprensión empática* ha resultado poco menos que imposible). Esclarecedor me parece como plantea la problemática K. Goldammer dentro del contexto de la fenomenología de la religión con la siguiente pregunta:

¿Sólo puede escribir sobre religión el hombre que tiene una religión?<sup>46</sup>

---

<sup>45</sup> EM., p. 428.

Una cuestión semejante lanza Caffarena:

¿No resultara ésta (refiriéndose a la capacidad empática) más asequible a quien tenga convicciones afines?<sup>47</sup>

No es cuestión baladí. El dar cuenta de la dimensión subjetiva, por ejemplo, de las experiencias religiosas, ha de afrontar el siguiente cuestión: ¿qué respuesta le da el fenomenólogo de la religión a la persona que le plantea su incapacidad para sentir algo semejante a lo referido por el concepto “*experiencia religiosa*”, sentimiento que podemos describir siguiendo a Rudolf Otto en *Lo santo* como una mezcla de fascinación y temor?

He expuesto el ejemplo religioso por lo llamativo del asunto ya que exigir empatía a la hora de hacer fenomenología de la religión suele resultar algo polémico, sin embargo, lo mismo exige el crítico de arte, pues presupondrá una sensibilidad estética a sus posibles lectores. Y lo mismo ocurre en el ejercicio de la filosofía moral, lo que será un gran hándicap para fundamentar su universalidad.

Sin embargo, de algún modo –apunta Caffarena– se supera tal problemática cuando se cree posible fundamentar y hablar desde un “*Yo transindividual*”, pero claro, esto implica una metafísica llena de dificultades que no acaba de fundamentar el paso del “yo individual” al “yo trascendental” y, lo que es peor, puede derivar en absolutismos como así ocurrió con la filosofía del primer Fichte o la de Hegel.

Cerrada la vía de la fundamentación de un “*Yo transindividual*”, o lo que es lo mismo, absoluto, el autor de *El enigma y el misterio* aborda el reto teórico atendiendo al lenguaje. Para ello tiene que superar o reinterpretar la filosofía de Kant cuya filosofía solventa demasiado rápidamente la problemática de la objetividad apelando al hecho de que el conocimiento científico es objetivo. Hecho que a día de hoy no lo es tanto, ya que, en las conciencias contemporáneas tras el concepto de “*ciencia*” ya no gravita la teoría newtoniana, sino más bien las de la relatividad y cuántica con el principio de incertidumbre que le acompaña; por lo que se impone tener que repensar este punto en profundidad. Pero al margen de lo dicho, considero que el *quid* de la cuestión es

---

<sup>46</sup> *Die Formenwelt des Religiösen. Grundriss der systematischen Religionswissenschaft*, Stuttgart, Kröner, 1960, p.,XXV. Referencia tomada del libro de Juan Martín Velasco y J. Gómez Caffarena, *Filosofía de la religión*, p., 61, Revista de Occidente, Madrid, 1973.

<sup>47</sup> Gómez Caffarena, J., “Filosofía de la religión. Invitación a una tarea actual”, p., 110, *Isegoría*,1, mayo 1990.

fundamentar desde nuestra propia subjetividad la existencia de unas estructuras de conocimiento trascendentales, es decir, comunes a toda la humanidad en tanto que son condiciones de posibilidad del conocimiento. Si se lograra tal objetivo, estaríamos en disposición de describir unas formas de interpretar la realidad y unos existenciales comunes a la humanidad. Es decir, lograríamos un conocimiento trascendental, entendiendo por trascendental lo que desborda a lo individual y viene a constituirse en universal. Pero claro, Caffarena en *Metafísica fundamental* se plantea, como no podía ser de otra manera, la siguiente cuestión: ¿con qué derecho Kant da el salto a la trascendentalidad, es decir, a la intersubjetividad? O, podríamos hacer más coloquial la pregunta y reelaborarla de la siguiente forma: ¿cómo fundamenta Kant ese hablar por todos?

El filósofo madrileño sospecha que, más allá de la débil justificación de Kant basada en el hecho de la objetividad de los juicios científicos, hay una justificación de la intersubjetividad algo más profunda que parte de otro hecho más vivencial y, tal vez por eso, más aceptable. El razonamiento es el siguiente: tras toda afirmación humana subyace una convicción de objetividad, es decir, que “al decir” creemos “decir verdad”. No entraré a discernir hasta qué punto Kant defiende o no esta tesis, pero lo interesante para nuestro estudio es que esta idea es una piedra angular en el pensamiento de Caffarena. La cita con la que cerré el apartado precedente, sin mentar a Kant, va en esta línea de pensamiento, ya que el concepto de “*la constitutiva convicción*” que aparece en ella es el que encierra el planteamiento aquí resumido.

Sin embargo, lo dicho no soluciona el problema de la intersubjetividad. Ya dijimos más arriba que Husserl no lo solventó y su pensamiento derivó en posiciones en exceso idealistas. No obstante, apuntó algo importante en sus *Meditaciones cartesianas* (1931) y que recoge Gómez Caffarena. Cito:

En la quinta meditación, muestra cómo las estructuras del conocimiento son esencialmente estructuras de diálogo. Cada yo-sujeto se percibe desde su misma estructura remitido a otros a otros yo-sujetos, con los que forma un mundo de intersubjetividad que es la verdadera realización del “yo trascendental”. En realidad, aunque Husserl no logra plenamente su intento, me parece que aquí hay [...] el mejor modo de acceso a un establecimiento justificado del mismo “yo trascendental”, en cuanto verdaderamente trascendente a los individuos, verdadero “universal sujeto”, anterior desde el punto de vista de justificación crítica a los “universales-objeto”. En efecto, si toda la estructura cognoscitiva del “yo” está esencialmente constituida para el diálogo, esto no tiene sentido sino en la presuposición de que se dan otros sujetos fundamentalmente dotados de la misma constitución estructural, con los que el diálogo puede ser real.<sup>48</sup>

---

<sup>48</sup> M.F., p. 93.

Tras la lectura del texto anterior podemos intuir cuál va a ser la línea argumentativa. La lingüisticidad del sujeto refleja que está constituido para el diálogo, para la comunicación, lo que haría absurdo el solipsismo, como sería absurdo un lenguaje privado. La cuestión que está en el aire es la posibilidad o no de la comunicación que ya apuntamos en la introducción de este capítulo. No se le escapa a nadie que haya intentado traducir algún texto o discurso, por simple que sea, la imposibilidad de realizarlo de forma perfecta, ya que siempre se escapan matices inasumibles por la propia lengua. Sin embargo, no es menos cierto, que todo mensaje es más o menos traducible. Creemos comprendernos aunque pertenezcamos a tradiciones bien diferentes. Con esa esperanza se construyen los diferentes parlamentos, ¿no? Pero sigamos con la fundamentación metodológica.

En “Sobre el método de la antropología filosófica” Caffarena, siguiendo con la vía lingüística, trae a colación la filosofía de Karl-Otto Apel, que se inserta en la misma tradición kantiana, pero también vinculada al giro pragmático de la filosofía lingüística cuyo concepto central es el “*acto del habla*”<sup>49</sup>, frente a las teorías lingüísticas de corte más estructuralistas centradas en las dimensiones sintácticas o semánticas. Lo que valora y recoge de este autor es que pone de manifiesto la esencial lingüisticidad de la conciencia, pero rechaza su propuesta de que digamos *lenguaje*, o lo que es lo mismo, comunidad de comunicación, donde la filosofía moderna decía *conciencia*. Evidentemente Caffarena no lo puede admitir porque, como estamos viendo, su caballo de batalla es asumir la conciencia como punto de partida de toda reflexión. Su tesis es que no todo se reduce a lenguaje porque, aunque exprese las vivencias, estas se han de dar previamente. En los siguientes textos podemos observar que, pese a la importancia central que le da al lenguaje, sigue abogando por lo fundamental de la conciencia:

...pienso que la clave de solución más satisfactoria está en dar la debida atención al hecho del lenguaje. Es un carácter esencial de la autoconsciencia humana: cada “yo” debe, para vivirse como

---

<sup>49</sup> K. Otto-Apel toma la distinción de Searle, John R., expuesta en su libro *Actos de habla* entre acto locucionario (lo que se dice o se expresa) acto ilocucionario (acción del hablante, pregunta, protesta), acto perlocucionario (la consecuencia en el mundo). Es un desarrollo de la teoría de Austin J. L., desarrollada en la obra *How to do things with words* y donde distingue entre enunciados constatativos y preformativos. A su vez dicha filosofía se basa en las intuiciones del Wittgenstein de *Las investigaciones filosóficas* para el que existen diferentes juegos lingüísticos a parte de los referenciales. Lo ilocucionario fija como ha de entenderse el proposicional ya que ambos componentes pueden variar independientemente.

“yo”, decirse “yo” (siempre ya, entonces, frente a un “tú” interlocutor). No hay pensamiento sin lenguaje; y el “pienso, luego existo” tiene en su fondo un “hablo, luego existimos.

Y, para evitar toda duda, más adelante podemos leer:

El lenguaje no son solo estructuras, es “intercomunicación”. Sus protagonistas son los hablantes, que se automencionan intercambiando las designaciones “yo” y “tú”. No hay lenguaje sin sujeto.<sup>50</sup>

Detengámonos un momento en la tesis de la esencial lingüisticidad de la conciencia que recoge de Apel. Caffarena considera tal tesis tan relevante que no duda en calificar a la lingüisticidad como un existencial fundamental. Efectivamente, todo fenómeno consciente tiene un nivel perceptivo prelingüístico (cosa que no es tan obvia, pero que Gómez Caffarena no duda de ella siguiendo el esquema kantiano de la crítica de la razón pura); pero sólo lo es plenamente cuando “se lingüistiza” (lo que Kant llamaba *complementación de la intuición por el concepto*)<sup>51</sup>. Así que, aunque toda conciencia es propiamente individual, pero por su misma esencia lingüística remite a una comunidad que implica una apertura (aunque se refiera siempre a una comunidad concreta e histórica) que apunta a la plena universalidad. Del mismo modo que no podemos decir “yo” si no hay un “ello” que se nos oponga (la clásica dialéctica entre objeto-sujeto), tampoco podríamos decir “yo” sin un “tú” que posibilite el diálogo. Por tanto, el fenómeno consciente revela como condición de posibilidad vivida no solo al sujeto individual, sino, por su esencial condición lingüística, a la comunidad de comunicación, potencialmente infinita.

Sin embargo la argumentación aportada no es todo lo que Caffarena aporta respecto al problema de la intersubjetividad y la completa atendiendo a otro dato obvio: lo lingüístico está referido al mundo espacio-temporal, es decir, a lo material. De este modo el pensador madrileño de nuevo se distancia del idealismo en el que cayó Husserl dando primacía al ámbito de la praxis desde planteamientos existencialistas. En las

---

<sup>50</sup> E.M., p. 174 y 181 respectivamente.

<sup>51</sup> En el libro *Diez lecciones sobre Kant*, Mínima Trotta, 2010, Madrid. Caffarena expone su interpretación de las categorías kantianas en clave lingüística.

“... el ser humano tiene ante sí dos mundos, el sensible y el inteligible es decir que tenemos dos unificantes: uno sensorial, en el nivel de la sensación y la percepción; otro, en el nivel de nuestra específica capacidad intelectual (capacidad que yo, ulteriormente y desde perspectiva actual, calificaría como “lingüística”).” P. 31.



reflexiones metodológicas que realiza en el capítulo tercero de la *Metafísica fundamental* aboga por una fenomenología existencial inspirada en Heidegger y Jaspers con el fin de complementar el análisis lingüístico dando cuenta del fenómeno en su integridad. Recoge el concepto de Heidegger de “*Dasein*” que remite a un sujeto que no está aislado, sino en relación con el mundo. Se refiere a la disposición del “yo” a tener que encontrarse constantemente frente a lo que no es él. Así que la “*mundanidad*” como la “*temporalidad*” son parte fundamental de la estructura humana. De este modo el sujeto no se entiende solo como conciencia cognoscente, sino también como acción volcada sobre el mundo, o lo que es lo mismo, como acción en conjunto con otros sujetos (*Mitdasein*) que brota de un proyecto vital, de un deseo y de cierta noción de sentido. Hasta tal punto ve importante esta aportación del existencialismo que en 1969 Caffarena escribió refiriéndose al planteamiento y terminología existencialista:

Se supera el problematismo solipsista cartesiano y su consiguiente dualismo, el dualismo de la especulación y la praxis, el intelectualismo de Hegel y Husserl... Manteniendo la esencial intuición que recorre esta línea filosófica.<sup>52</sup>

Sin embargo, aunque ve un gran avance filosófico en tal propuesta, en su obra de 2007 *El enigma y el misterio* no centra tanto su atención en esta corriente de pensamiento y sí más (por lo menos en la reflexión sobre la problemática del idealismo y el solipsismo) en la filosofía del lenguaje en su viraje pragmático más arriba tratada.

Pese a apoyarse en dos columnas diferentes en dos momentos distintos, ambas son complementarias o por lo menos no incompatibles. Defiendo que a lo que tenemos que atender, más allá de las diferencias entre ambas perspectivas, es al interés argumentativo por el que Caffarena trae a colación las mentadas teorías. El elemento común que encuentra entre el existencialismo y la pragmática lingüística consiste en la preeminencia de la dimensión práctica del ser humano, que a la postre, le abrirá una importante vía para la reflexión metafísica sobre el hombre y sus preguntas más radicales. El existencialismo pone de manifiesto que el hombre no solo piensa, sino que también actúa para modificar el mundo y realizar una serie de valores y proyectos personales, es decir, el hombre es ante todo proyecto. Desde la lingüística pragmática el hombre cuando “dice” es para comunicar algo a alguien, describir algo del mundo y

---

<sup>52</sup> MF., p.95.

modificar el mismo mundo al esperar una reacción del interlocutor. En ambos casos el elemento que destaca Caffarena es el carácter prático del ser humano, aspecto que su metodología antropológica no solo tendrá en cuenta, sino que hará central. Es decir, su filosofía antropológica no solo no puede olvidar las preguntas esenciales del hombre: qué debo hacer y qué me cabe esperar... sino que serán preguntas absolutamente eje pues, más que por su respuesta, será el hecho de que el ser humano las realice el que nos puede dar mucho que pensar sobre su ser. De otra forma: como antropólogos nos debemos preguntar: ¿qué supone que el hombre se pregunte por sus acciones y su futuro?, ¿qué nos dice tal fenómeno sobre su ser? En este planteamiento se encuentra el *quid* de la antropología caffareniana.

Por todo lo dicho, cree Caffarena que la subjetividad de la que parte la fenomenología inevitablemente remite a la intersubjetividad, salvando así, desde la constitutiva lingüisticidad humana y su carácter proyectivo, una de las más graves críticas que acarrea la filosofía de la conciencia.

### **1.3. Reflexiones críticas sobre el alcance de la capacidad comunicativa humana**

Quisiera antes de cerrar este apartado hacer algunas observaciones críticas respecto a la argumentación de Gómez Caffarena. En primer lugar apuntar la dificultad del primado de la conciencia como piedra angular para la reflexión filosófica. Como bien se ha apuntado, no cabe duda que la conciencia es lingüística, por lo menos gran parte de ella, pero esto nos lleva a plantearnos su dependencia cultural. El lenguaje es un constructo cultural creado a lo largo del tiempo por una comunidad y que determina una forma de ver el mundo, de interpretar la realidad. El lenguaje puede influir hasta en la forma que tenemos de percibir; recordemos el famoso ejemplo de los múltiples términos que los esquimales tienen para denominar al blanco. Es decir, unas experiencias originarias que se anclaron en el lenguaje, seguramente por necesidad, hacen que los nuevos miembros las hereden de forma inconsciente en su enculturación. Esto nos lleva a preguntarnos si existen unas categorías universales humanas que nos permitan justificar la intersubjetividad. ¿Es posible la conmensurabilidad entre lenguajes? Por otro lado, Caffarena ha dado por supuesto que hay un mundo de vida, o una realidad

prelingüística, ¿hasta qué punto es así? La conciencia surge tras un proceso de socialización en el que se produce la adquisición de un lenguaje, lo que implica que es muy difícil separar percepción de reelaboración lingüística; es decir, el mundo, como visión de conjunto de la realidad, independientemente del estímulo, está asociado al lenguaje. Es decir, todo nuevo estímulo se incorpora a nuestras estructuras simbólicas desde donde es interpretado. Valga de ejemplo la siguiente pintoresca anécdota: dicen que el río Amazonas es llamado así porque Francisco de Orellana, tras la observación de unos indígenas con pelo largo, muy diferentes de los hombres europeos del siglo XVI, echó mano de su imaginario renacentista e identificó el fenómeno observado con las míticas mujeres del Cáucaso.

Sin embargo, desde las ciencias neurocognitivas –por tanto alejándonos de las demostración trascendental-fenomenológica–, han surgido teorías que apuntan a que la conciencia-lingüística es una pequeña parte de nuestra actividad mental<sup>53</sup>. Pero aunque esto sea así, cómo defender la universalidad de vivencias, cómo acercarnos a lo esencialmente humano. ¿La muerte de un hijo significa lo mismo en cualquier cultura? ¿No dependerá de las creencias que esta tenga, ya sea si cree en la reencarnación, en los antepasados, en un cielo o un infierno, o en la nada? O desde otra perspectiva: ¿no dependerá la vivencia de dicha tragedia de las circunstancias materiales, como la habitualidad o no de la muerte infantil, del número de hijos que se suelen tener, etc.?

En pocas palabras: por un lado toda reflexión ha de tener en cuenta las circunstancias objetivas y estructurales que sitúe un marco de referencia a nuestra investigación, por otro se ha de tener en cuenta que la reducción perfecta no existe; esa que muestra la esencia de los entes, sino que, en tanto que necesitamos expresarnos en un lenguaje, nos vinculamos a una tradición y una forma de ser; es decir, a una perspectiva que nos exige recurrir a la hermenéutica. De hecho, Paul Ricœur critica en su libro *Si mismo como otro* la absoluta centralidad que tanto Descartes como Kant le dan al sujeto. Para Ricœur la filosofía de Kant es la de los límites ya que rechaza todo saber metafísico, pero tal conocimiento invalidado es reemplazado acríticamente por un saber trascendental cuya piedra angular es el “yo pienso”. De tal modo, el sujeto se convierte en el fundamento

---

<sup>53</sup> Al respecto son de gran interés las tesis de M. Gazzaniga expuestas en su libro *El cerebro social* Alianza, Madrid, 1993 o de Antonio Damasio *El error de Descartes: la emoción, la razón y el cerebro humano*, Crítica, Barcelona, 2010.

no fundado o autofundado, es decir, se convierte en la presuposición suprema. Dicha crítica se comprende porque Ricœur parte de que a filosofar se comienza escuchando los presupuestos de los que se parte donados por la tradición, lo que implica no autofundarse, sino asumir un sentido antecedente que siempre nos ha precedido. Como él mismo dirá: *escuchar excluye fundarse*. En pocas palabras, el sujeto es punto de llegada, no de partida.

Considero que, aun admitiendo gran parte del discurso hermenéutico de Ricœur, Caffarena no puede admitir la no referencia inicial del sujeto como pilar de reflexión, como tampoco puede admitir la identificación planteada por Apel entre lenguaje y conciencia. Las razones en última instancia se sustentan en aspectos éticos, pero será valioso tener estas críticas en mente a la hora de analizar la antropología de Caffarena.

Por otro lado, me gustaría llamar la atención sobre una cuestión que tiene su repercusión práctica. Considero que no es lo mismo imponer como universales unas categorías que son propias de la tradición occidental moderna, que intentar fundamentar y articular una serie de existenciales, o lo que es lo mismo, unas notas esenciales humanas universalmente compartidas. Ambos planteamientos, aunque radicalmente diferentes, son extremadamente fáciles de confundir. Tendríamos que vigilar qué estamos realmente defendiendo. Argumentar a favor de la universalidad de los mentados existenciales es complicado, pues ¿conocemos las formas de pensar, sentir y vivir del otro? Evidentemente no, por lo menos de forma absoluta. Por tanto, las afirmaciones de la antropología fenomenológica siempre serán provisionales mientras nos quede alguien con quien hablar, que siempre queda. Es decir, la fenomenología trascendental siempre tendrá como reto buscar y mantener el delicado equilibrio entre el discurso universal y el respeto y la preservación de la pluralidad de formas de vida. Tal vez una actitud preventiva consista en tener claro el carácter provisional y tentativo del discurso filosófico. Considero que desde tales parámetros debemos interpretar el propósito de la antropología existencial que propone Caffarena.

Por lo dicho, parece que la conciencia está mediatizada por muchos factores, sin embargo, la realidad la analizamos desde nuestra propia subjetividad que, en su discurso, pretende decir verdad o algo de verdad; si no, ¿qué sentido tiene este trabajo o cualquier otra tesis? Sin embargo, la situación descrita parece tener tintes de tragedia más que de dialéctica. Me explico: la cultura nos proporciona un lenguaje, un mundo y

por tanto una libertad, pero a la vez nos encierra en sus propias estructuras particulares de las cuales deseamos salir para conocer universalmente. Sin embargo, pese a lo dicho, la cultura, por mucha fuerza que tenga, no determina la subjetividad por completo pues el individuo, por muy condicionado que esté, es capaz de reinterpretar y modificar las tradiciones heredadas. Así que, ¿será posible, aunque sea indirectamente, asintóticamente y en una progresión sin fin, que la conciencia acceda a un mayor grado de comprensibilidad más allá de sus creaciones culturales?<sup>54</sup>

Una vez puestos los cimientos de la metodología caffareniana y planteadas las soluciones que aporta a los problemas teóricos que supone el *solipsismo egocéntrico*, así como apuntadas ciertas críticas al respecto, sigamos con nuestro recorrido buscando dar una visión ya más integra del método fenomenológico trascendental propuesto por el autor madrileño.

## **2. Visión de conjunto del método fenomenológico trascendental**

Que Caffarena haya manifestado los límites de la antropología objetiva y criticado la tendencia actual a reducir todo saber sobre lo humano a lo aportado por los datos objetivos, no implica que este ámbito haya de ser ignorado. La metodología fenomenológica que propone ha de incorporar el saber aportado por las diferentes ciencias, tanto las naturales como las sociales. Las diferentes conclusiones científicas acreditadas nos harán corregir las impresiones fenoménicas en un principio contrarias. A este momento del método Caffarena lo ha llamado el ámbito externo, lo que Ricœur, desde una perspectiva lingüística, denominó nivel estructural del discurso:

...la filosofía, entendida como la propugno, no es simplemente Ciencia ni se sitúa en continuidad con el conocimiento científico; tampoco es simplemente Historia ni se configura según modos de

---

<sup>54</sup> En el apartado “El alcance cognitivo de un lenguaje sugerente. A favor de una razón vital y simbólica” de este mismo estudio atenderemos una visión más amplia del lenguaje aportada por Caffarena que nos dará claves importantes sobre la capacidad cognoscitiva del ser humano.

expresar histórico; tampoco puede por ello, sin más, usar el lenguaje del sentido común, de las Ciencias y de la Historia... Pero, ¡atención!, esto no significa de ninguna manera que la Filosofía, entendida como autofundante por una reflexión fenomenológica-existencial, deba enfrentarse con las Ciencias o la Historia o deba renunciar al lenguaje. Sería absolutamente estúpido y suicida<sup>55</sup>

Sin embargo, debemos detenernos un momento en este punto. La filosofía de Caffarena tiene muy presente, como el texto anterior expone, lo que dicen las diferentes ciencias, ahora bien, esto no significa que su metodología inste a la investigación filosófica a ser una mera continuidad de las teorías científicas. Para decir algo sobre el hombre con cierta pretensión de verdad ontológica se ha de reconducir el discurso científico a un punto de partida, pero ¿qué quiere decir la expresión “*reconducirlo a un punto de partida*”? Escuchemos...

Me permito llamar “existencialización” (como podría llamar quizá “trascendentalización” o “fenomenologización”) a este esfuerzo y creo que no es difícil de captar lo que con estas palabras sugiero. La reflexión fundamentante de la Metafísica será siempre aquella que trate de detectar en el fenómeno consciente las estructuras condicionante, y vaya así reconstruyendo lo que es el fenómeno latente, el “yo” como sujeto. Pero es bien claro que eso no se puede conseguir por una especie de introspección directa. Es solo por la huella, que de sí dejan las estructuras constitutivas del hombre en aquello que es su objeto conocido o bien su comportamiento en general, por donde se puede mediante la Fenomenología reconstruir dichas estructuras subjetivas. Y es claro, entonces, que cuanto el hombre pueda saber de sí como objeto a través de las Ciencias del hombre será un precioso espejo desde el que reconstruir reflejado el sujeto. A esto llamo reconducir los datos de las ciencias a su hogar existencial, “existencializar” lo objetivo.<sup>56</sup>

A parte de la función reguladora que puedan tener los datos objetivos aportados por las ciencias, lo interesante para la metodología caffareniana es analizar la propia actividad científica como acto de la subjetividad, lo que llama “*reconducir los datos de las ciencias a su hogar existencial*”. De este modo indirecto, como no puede ser de otra forma, cree Caffarena encontrar una forma de reconstruir el sujeto y sus estructuras constitutivas o existenciales. Así que, lejos de quedarse en la descripción objetiva del ser humano que aportan las ciencias, busca la reconstrucción del sujeto, pero no a través de un acceso directo al modo de una intuición intelectual del “yo” (error que cometieron las metafísicas modernas), sino a través de los datos objetivos aportados por las ciencias. Ahora bien, a diferencia de Zubiri, que utiliza en su antropología filosófica una metodología más de tipo físico, Caffarena, desde el dato objetivo, va hacia un más acá,

---

<sup>55</sup> MF., p. 97.

<sup>56</sup> Ibid., p. 98.

es decir, profundiza en el dato y –como el mismo dice y hemos comentado– lo reconduce al punto de partida, que no es otro que el sujeto.

Zubiri en *Sobre la esencia*<sup>57</sup> pone en práctica una metodología de tono realista que va más allá del dato objetivo y acerca la problemática ontológica a las cuestiones científicas, es decir, su filosofía se sitúa en continuidad con las estructuraciones científicas de la realidad e intenta aportar la fundamentación ontológica a la que estas no pueden acceder. Sin embargo, el filósofo madrileño, aunque considera esta propuesta muy válida y para nada incompatible, sino más bien complementaria con su metodología, piensa que no alcanza una suficiente radicalidad. Cree que lo que Zubiri realiza es una cosmología y antropología filosófica ciertamente sugerentes, pero duda que los principios de los que parte estén lo suficientemente justificados. Para él esta manera de proceder ante todo peca de la osadía de creer describir las estructuras constitutivas de la misma realidad. Por el contrario, el método trascendental-fenomenológico exige mayor cautela porque considera todo conocer como humano, es decir, parcial, no absoluto; lo que implica que, en el mejor de los casos, las estructuras a las que accedemos son nuestra propia forma de estructurar.

Para concluir esta breve comparativa, que considero positivo exponer para la mejor comprensión de la metodología caffareniana, indicar que la intención por parte del filósofo jesuita de ser lo máximamente radical en sus reflexiones, es decir, llegar a reflexionar sobre los fundamentos mismos de nuestro conocer, le lleva a adoptar una metodología no-física, lo que significa que, aún atendiendo lo que las ciencias dicen, asume un *modus operandi* radicalmente diferente a estas. Ahora bien, si su metodología implica una “trascendentalización” o “existencialización” de lo objetivo, es decir, defiende una vuelta al sujeto como método para una mayor y más radical fundamentación de una antropología metafísica, ¿implica esto que su método lo podemos calificar como lógico, en contraposición al físico o naturalista?

Al respecto el autor de *El enigma y el misterio* es tajante: no cree adecuado etiquetar a su metodología de *lógica* por el excesivo dominio de la razón que connota tal término. Por el contrario, cuando propone la recuperación del sujeto piensa, no en un sujeto-razón, sino en un sujeto integral (que tendremos que desarrollar en posteriores

---

<sup>57</sup> Zubiri, X., *Sobre la esencia*, Alianza, Madrid, 2008.

apartados) que, sí, ciertamente es racional, pero también es sintiente, corpóreo, cultural, histórico, desiderativo, etc. Por otro lado, en tanto que lo que pretende es hacer filosofía, es cierto que la razón lingüística tendrá un papel preponderante por ser instrumento de comunicación, lo que no quiere decir que el sujeto del que se habla sea netamente racional. El error sería fatal y su filosofía caería en el espiritualismo e idealismo. De hecho, en tanto que el ser humano tiene más dimensiones que la racional, Caffarena verá necesario argumentar a favor de un lenguaje sugerente que admita expresarlas, aunque sea analógicamente, para dar cuenta de ellas.

Pero volvamos a la relación metodológica de la fenomenología con las ciencias objetivas. Como hemos visto, su antropología debe confrontar y sintetizar los planteamientos fenomenológicos con las aportaciones de la teoría evolutiva de la antropogénesis y la neurociencia, pero también con lo que nos aporta la psicología, la sociología y la historiografía. Para comprender la relación entre la filosofía y estos saberes prestaré atención, aunque sea brevemente, a una aspecto concreto al que ha prestado especial interés Caffarena. Me refiero a su análisis del hombre como ser capaz de abrirse a lo sagrado<sup>58</sup>.

## **2.1. La necesidad de atender a las ciencias historiográficas**

En el artículo “Filosofía de la religión. Invitación a una tarea actual”, el filósofo madrileño indica que desde la historiografía de las religiones lo que se nos manifiesta en primera instancia es la diversidad de tradiciones, de ritos, de creencias, etc., por lo que tendremos que hablar inevitablemente de religiones en plural. Juicio que podemos trasladar a una visión antropológica más amplia, ya que tendremos que hablar de una pluralidad de formas humanas de vida. Ahora bien –se plantea en el artículo–, si el objetivo es llegar a algún tipo de generalización válida sobre qué es el hombre, entonces

---

<sup>58</sup> Durante los últimos años Caffarena ha prestado especial interés a la filosofía de la religión que expone, sobre todo, en su libro *El enigma y el misterio. Una filosofía de la religión*, y en el artículo “Filosofía de la religión. Invitación a una tarea actual”, *Isegoría*, 1, mayo 1990. Aunque su objetivo en estos textos es el análisis del fenómeno religioso, los considero imprescindibles para comprender su antropología pues, como creo que ha quedado de manifiesto, la reflexión sobre los fenómenos, en este caso el religioso, implica profundizar en sus condiciones de posibilidad, esto es, implica hacer antropología.



el método a utilizar frente a lo diverso será el *inductivo-comparativo*. El objetivo de dicho método es evitar caer en posiciones etnocentristas consistentes en considerar como religioso (o cualquier otro aspecto humano) todo aquello que tenga cierta semejanza con la religión profesada por el investigador. Sin embargo, esta forma de proceder –advierte– puede degenerar en una mera comparación externa de elementos aislados procedentes de las más diferentes áreas culturales con el objetivo de establecer relaciones de parentesco o de dependencia entre las diferentes formas de vida; lo que se ha venido a denominar peyorativamente *comparativismo*. El peligro estriba en caer en el etnocentrismo en su forma inclusivista, o en un sincretismo laxo y superficial. El método comparativo bien entendido exige el reconocimiento de la especificidad de los conjuntos a los que pertenecen los rasgos comparados y de las circunstancias históricas y culturales en las que se sitúan. Es decir, con el método comparativo nos situamos dentro de la dimensión estructural de la investigación ya que, desde esta perspectiva, se consideran las estructuras de cierta sociedad (sus reglas de juego), fenómenos autónomos, neutros y anónimos. Con ello obviamos todo aspecto intencional y determinamos el marco de las interpretaciones posibles.

Los criterios que propone para evitar el comparativismo son:

- a. La comparación debe extenderse a todas las manifestaciones del hecho que se trata de interpretar. Por ejemplo, no sólo ha de atenderse a las religiones arcaicas o antiguas. Tentación esta característica de teorías evolutivo–progresistas que tienden a ver en lo arcaico lo esencial del ser humano.
- b. Se debe enmarcar el hecho a estudiar en el lugar que le corresponde dentro del todo histórico-cultural.

Con ello se introduce una exigencia de rigor en la descripción-discurso, convirtiéndose en un paso previo fundamental para el posterior ejercicio hermenéutico. La dimensión objetiva, estructural y comparativa es un elemento que evita debates estériles, fanáticos y/o carentes de precisión histórico–conceptual. Por ejemplo, a la hora de estudiar el universo simbólico de una cultura lo más seguro es que nos encontremos con imágenes acuáticas. El agua puede significar desde destrucción hasta

pureza, puede simbolizar todo y cualquier cosa. Esta polisemia, en apariencia desbordante, se encuentra contenida y regulada por una estructura inherente vinculada a su contexto histórico y cultural. Por lo tanto, si situamos, en este caso, el símbolo “*agua*” en la estructura simbólica a la que pertenece, acotaremos su significación y con ello determinaremos un criterio más o menos objetivo que determine el número de interpretaciones del símbolo consideradas como válidas. Así que, para el buen desarrollo de esta metodología fenomenológica deberemos acudir a la rica aportación de las ciencias historiográficas que nos proporcionan un repertorio muy copioso de datos.

Caffarena hace notar que para la descripción de dichos datos, la historiografía no ha necesitado echar mano de una definición muy elaborada del objeto de estudio (en este caso la religión), sino que en inicio con una simple pre-noción es suficiente. Recordemos que la respuesta a *qué es el hombre* o cualquier fenómeno cultural, se producirá al término del proceso intelectual y nunca será ni definitiva, ni punto de arranque de la reflexión. Sin embargo, una pre-noción es necesaria para guiar la investigación del historiador, aunque ha de ser lo suficientemente laxa como para no dejar de recoger ningún dato presumiblemente asociado a nuestro estudio. Si, por el contrario, partiéramos de una definición clara de qué es el ser humano, de qué es la religión o de cualquier otro aspecto, lo que estaríamos haciendo –si se me permite la metáfora– es introducir el pescado en la red antes de ir a pescar.

En definitiva, con la cantidad de datos aportados por las investigaciones historiográficas podremos realizar una reconstrucción ordenada del pasado de la humanidad, base para la posterior reflexión sobre la supuesta unidad de la historia y determinación de unos supuestos rasgos comunes humanos. Pero no solo eso, Caffarena ha de hacer hincapié en la historia porque, como veremos, en el posterior análisis existencial del ser humano emergerá inevitablemente su esencial historicidad que refleja nuestra insustituible referencia a la comunidad, a la tradición cultural inherente al lenguaje y a los textos que nos preceden. Aunque la filosofía no es simplemente un precipitado de la tradición, no es menos cierto que el existente humano y su reflexión, no es tal sin su referente cultural, que influye más de lo que la ilustración pudo sospechar. Así que, solo añadiendo y ampliando su mirada histórica el hombre puede tomar plena conciencia de lo que corre por las venas de su pensamiento. Ser consciente

de nuestra historicidad implica reflexionar sobre nuestro puesto en la historia y sobre la huella que la historia precedente nos ha dejado impresa.

## 2.2. La aportación de las ciencias sociales

Como apoyo y complemento de los datos aportados por la historiografía debemos, con el fin de tener una visión lo más amplia posible, recurrir a las llamadas *ciencias del hombre* V, gr., etnología, psicología, sociología. Las diferentes disciplinas aplicadas al estudio de los *hechos humanos* y, en tanto que ciencias, tienen una voluntad explicativa, entendiendo en este contexto por *explicación*, no estrictamente la presuposición de vínculos causales monodireccionales, sino el establecimiento de correlaciones empíricamente controlables. Es decir, las ciencias del hombre intentan estudiar los diferentes factores antropológicos en correlación entre sí; por ejemplo, centrándose en la función que cumplen los aspectos religiosos para el hombre y su sociedad y prescindiendo de hacer referencia alguna a lo que pueda haber de *sustantivo* en el hecho religioso. Tampoco harán referencia a la intencionalidad que subyace a las objetividades humanas (ámbito de la fenomenología), ni, menos aún, emitirán ningún *juicio de valor* sobre la verdad de expresión humana alguna (objeto, en todo caso, de la filosofía).<sup>59</sup> Lo

---

<sup>59</sup> En este punto me gustaría abrir un paréntesis para hacer una serie de matizaciones a esta descripción del *modus operandi* de las ciencias humanas descrita por Caffarena. Para ello recurriré a uno de los padres de la sociología contemporánea: Max Weber. Sigo el texto de Paul Ricœur “Las categorías fundamentales de la sociología de Max Weber”. Artículo presentado en la conferencia ofrecida en Sofía (Bulgaria) en el coloquio “Max Weber” (marzo de 1999) y publicado en *Divinatio*, Casa de las Ciencias del Hombre y de la Sociedad, Sofía, 2000. Se encuentra recogido en el libro del mismo autor *Lo justo 2*, (Trad., Tomás Domingo Moratalla y Agustín Domingo Moratalla), pp. 125-127, Trotta, Madrid, 2008. Indicar que el artículo de Max Weber, donde reflexiona principalmente sobre metodología, se titula “Sobre algunas categorías de la sociología comprensiva” (1013), editado en *Ensayos sobre metodología sociológica*, ed. Amorrortu, pp. 175-221, Buenos Aires, 1973.

El sociólogo alemán observó que las ciencias sociales han de tener una visión sintética tanto del aspecto causal como, de alguna forma, el intencional; es decir, la interpretación y la explicación han de ir emparejados. Con este apunte Weber matiza la famosa distinción de Dilthey entre *explicación* y *comprensión* aplicada a las diferentes ciencias:

“Llamamos sociología a una ciencia que se propone comprender por interpretación (*bedeuten-des Verstehen*) la actividad social, y mediante ella explicar causalmente su despliegue y sus efectos.”

La ciencia social, desde esta perspectiva, es entendida como una interpretación de la acción (*Handlung*) ya que esta tiene sentido para el agente humano y por lo que la simple descripción del movimiento espacial resultaría insuficiente. La definición y descripción de la actividad ha de incluir la noción de sentido que ésta tiene para el agente, pero, y esto es capital, el sentido es relativo a los otros

que las ciencias humanas sí nos aportan son las imprescindibles perspectivas del funcionalismo y el estructuralismo que a continuación analizamos.

### **2.2.1. La aportación del estructuralismo**

El estructuralismo antropológico y sociológico tiene su origen en la revolución estructural lingüística iniciada por F. Saussure. Lo original de su “método estructural” no consiste en una simple búsqueda de estructuras, ni simplemente afirma que estas se dan en el lenguaje (cosa obvia por otra parte), sino que consiste en una indagación que asume como hipótesis de trabajo que las estructuras<sup>60</sup> del lenguaje se interrelacionan entre sí formando un sistema. El método pretende encontrar y desvelar las reglas mismas del sistema. Pues bien, este método, aplicado a la antropología, ha sido de lo más fecundo (antropología promovida principalmente por Levi-Strauss). El “método estructural” ha sido muy útil para descubrir las leyes de conexión de un determinado sistema lingüístico, o para descubrir la existencia de ciertas estructuras inicialmente ocultas. Y, es más, tal hipótesis supone algo, en principio, con grandes implicaciones metafísicas: que todos los sistemas posibles coinciden estructuralmente en el sentido de que la correlación y oposición entre estructuras se rige por unas leyes comunes. Es decir, hay una correlación estructural de los elementos fonéticos y morfológicos de forma sincrónica, o lo que es lo mismo, cada término tiene un valor en función de su posición respecto a todos los demás elementos, análogamente a las piezas en el juego del ajedrez. En este marco es donde adquiere una completa significación el *ejemplo del*

---

sujetos. La actividad es así tanto subjetiva como intersubjetiva. Este grado de intersubjetividad posibilita la integración de lo subjetivo dentro de la explicación causal, si entendemos la causalidad de una forma general y no sólo como causalidad mecánica y determinista. En definitiva, toda explicación causal dentro de las ciencias sociales solo puede darse dentro de una teoría interpretativa, y viceversa. Es decir, la sociología por ser interpretativa puede proporcionar una explicación causal.

Con esta reflexión he querido matizar los posibles excesos en los que puedan incurrir las explicaciones tipológicas como es este caso, en el que Caffarena distingue entre ciencias del hombre, fenomenología y filosofía. Aunque esta distinción sea necesaria para una mejor comprensión de su metodología.

<sup>60</sup> Por ejemplo, el signo configura una estructura fruto de la relación del significado y el significante. Dicha estructura tiene propiedades diferentes de los elementos que la componen. A su vez los signos relacionados entre sí configuran otras estructura, etc. La relación entre las diferentes estructuras configuran un sistema al que llamamos lenguaje.

*agua* del anterior apartado. Tras un estudio sincrónico de la estructura donde se inserta o ha insertado el concepto “agua” y su relación con otros conceptos, como el de “tierra” “aire”, etc., podremos acotar el campo semántico y determinar su valor<sup>61</sup>. Por otra parte, retomando la analogía del ajedrez, tanto en el juego como en el sistema lingüístico se han de cumplir unas reglas de transformación. La única diferencia con el juego es que los cambios de los sistemas lingüísticos son fortuitos, sin intencionalidad alguna de por medio, por el contrario en el ajedrez el jugador al mover una pieza tiene una intencionalidad. En definitiva, desde el método estructural la lengua es vista como un sistema en el que todas las partes pueden y deben considerarse en su solidaridad sincrónica y donde los sujetos hablantes son inconscientes de las reglas que rigen los cambios de dicho sistema (o lengua)<sup>62</sup>. Sistema que el hablante recibe por socialización de forma acrítica y, por eso mismo, por su inconsciencia, es incapaz de modificarlo, lo que implica que las modificaciones del sistema sean fruto de factores fortuitos e históricos<sup>63</sup>. Dice Saussure:

Se añadirá que la reflexión no interviene en la práctica de un idioma; que los sujetos son, en gran medida, inconscientes de las leyes de la lengua; y si no se dan cuenta de ella ¿cómo van a poder modificarlas?<sup>64</sup>

---

<sup>61</sup> F. Saussure pone el ejemplo siguiente: carnero/mutton/sheep, significan lo mismo pero tienen valores diferentes pues en inglés cuando el carnero se pone encima de la mesa se le llama “mutton”, cosa que no ocurre en francés ni en español. Es decir, el término inglés tiene otra palabra que se le opone cambiándole su valor respecto al español o francés. En definitiva, la característica de los valores es que son lo que otros no son. El valor está determinado por la relación con los demás elementos del sistema. Esto nos lleva a determinar que la identidad de algo lo configura la relación que tiene con los demás elementos que configuran el sistema. Así que, en la lengua no hay términos con valor positivo por sí mismos; todo es lo que es porque se diferencia de los otros elementos. La lengua no comporta ni ideas ni sonidos preexistentes al sistema lingüístico (no al realismo platónico), sino solamente diferencias conceptuales y diferencias fónicas resultantes del sistema. Lo único, por lo tanto, positivo son los valores resultado de las relaciones ya sea entre significado/significante o entre un significante con otro; es decir, el fruto del sistema es lo positivo. Como consecuencia a este planteamiento tenemos la imposibilidad de encontrar la unidad simple del sistema, pues la lengua es un sistema y no una substancia. cf., Saussure, F., *Curso de lingüística general*, Losada, Buenos Aires, 1945.

<sup>62</sup> Desde esta perspectiva, la lengua es simplemente algo formal que extrapolamos de su origen social y de su naturaleza temporal e histórica, eso unido a la arbitrariedad del signo, al contrario de lo que se pueda pensar, pone en entredicho la libertad humana.

<sup>63</sup> Esta idea, llevada al extremo, ha hecho derivar la lingüística estructural a posiciones de tipo behaviorista donde es negado cualquier tipo de mentalismo, interpretación psicológica o antropológica hasta llegar a considerar al sujeto como simple elemento coyuntural de las mecánicas estructurales, o, simplemente, como una mala interpretación de la función estructural.

<sup>64</sup> Saussure, F., *Curso de lingüística general*, Losada, p. 137, Buenos Aires, 1945.

Por otra parte, *la revolución estructural de Saussure* –interpreta Caffarena– no necesariamente cae en el estructuralismo (reducción del lenguaje a pura estructura ajena a cualquier aspecto extralingüístico), pues el lingüista suizo distingue dentro del signo entre *significado* (concepto) y *significante* (imagen acústica o marca gráfica). El signo se refiere a lo extralingüístico a través de sus significados y no a través de sus sistemas<sup>65</sup>, que determinan su valor. Por eso la lengua, aparte de ser un sistema ordenado de significantes, es también un conjunto de significados con los que se refiere a la realidad extralingüística.

En definitiva, lo que Caffarena saca en claro de *la revolución estructural de Saussure* es que esta implica una nueva emergencia de un armazón mental *apriórico* de la conciencia<sup>66</sup>. Su metodología exige presuponer una cierta estructura unitaria a todos los lenguajes entendidos como sistemas<sup>67</sup> (idea que desarrolla N. Chomsky). Es decir, todos los lenguajes, según el presupuesto estructural, han de tener un sistema armónicamente constituido por estructuras interrelacionadas, lo que implica una posible suprema unidad de toda gramática. Unidad que ha de ser entendida *estructuralmente* y no de forma material o estricta. Pero este apriorismo, que valora Caffarena porque encaja con su metodología trascendental y nos posibilitaría postular cierta conmensurabilidad interlingüística y, por ende, poder hablar, de algún modo, de unas estructuras humanas universales y cognoscibles, supone ciertas limitaciones para la antropología de corte humanista que él defiende. El apriorismo que se deriva del método de Saussure es considerado solo desde la perspectiva estructural, diluyendo con ello el papel del sujeto y, por tanto, haciendo muy difícil dar cuenta de muchas de las dimensiones

---

<sup>65</sup> Esto es así porque Saussure distingue entre significado y valor. El significado pertenece al ámbito de lo pensado y entra en relación con un sonido (significante) configurando el signo, o de otra forma: el significado es parte del signo en relación a un sonido. A diferencia del valor que está determinado por la relación con los demás elementos del sistema. Tal distinción deja abierta la interpretación de que el significado de un signo apunte a un sujeto que pretende representar la realidad vivida y expresarla. Interpretación que será abandonada por ciertos estructuralismos que abogarán por la clausura del texto y la desaparición del sujeto. El valor del signo, por el contrario, depende en exclusiva del sistema, del lugar que ocupa el signo dentro de la estructura lingüística en relación con los demás signos.

<sup>66</sup> MF., p. 315, 316.

<sup>67</sup> “Si cada idioma forma un sistema cerrado, todos suponen ciertos principios constantes que se vuelven a encontrar al pasar de uno a otro, porque el lingüista permanece en el mismo orden.”

Más adelante leemos.

“---la disparidad de idiomas oculta una unidad profunda”. Saussure, F., *Curso de lingüística general*, Losada, p. 174, Buenos Aires, 1945.

antropológicas e incluso del propio lenguaje. Caffarena considera que hay que dar un paso más y para ello mirará con interés la pragmática lingüística de la que más adelante hablaremos<sup>68</sup>. Por otro lado, aún dando importancia a la posible unidad estructural del lenguaje, Caffarena también valora del método que ponga de manifiesto la dependencia histórico-social de la lengua. Para el lingüista suizo los signos son arbitrarios, su origen es social y por eso mismo el sistema lingüístico no conoce otra ley que la de la tradición. De ahí, como quedó patente en el anterior apartado, la metodología fenomenológica tiene que atender al devenir histórico, a nuestra constitutiva historicidad y, por tanto, a la esencial historicidad de nuestros discursos que, sin embargo, descansan en la intención de acceder a cierta verdad trans-histórica<sup>69</sup>.

### 2.2.2. La aportación del funcionalismo

El funcionalismo ha sido el método sociológico que históricamente ha primado. A modo de ejemplo de esta perspectiva indicar que la religión es explicada por la sociología funcionalista como un elemento cultural cuya función antropológica, decisiva por otra parte, es la de fundamentar las instituciones, además de ser entendida como un mecanismo para la asimilación por parte del individuo de un *universo simbólico* determinado, gracias al cual puede encontrar *sentido a su existencia* y configurar y reforzar su propia identidad dentro del grupo<sup>70</sup>. Sin embargo, apunta Gómez Caffarena, aunque valiosa dicha aportación, resulta insuficiente si queremos llegar a una comprensión global del hecho religioso. Primero: porque el concepto de

---

<sup>68</sup> Detrás de esta interpretación considero que se encuentran teorías del lenguaje muy cercanas a las propuestas por K. Bühler en su libro de 1934 *Sprachtheorie. Die Darstellungsfunktion der Sprache* (Jena, Fischer, traducido por Julián Marías: Teoría del lenguaje, Madrid, Revista de Occidente, 1950). En este contexto el lenguaje lingüístico es entendido no solo como una estructura interna (estructuralismo), sino también como una referencia semántica a algo extralingüístico como representación suya (ámbito de lo simbólico). Además de esta ineludible referencia al mundo, el lenguaje tiene una función de llamada al co-locutor de quien se espera una respuesta. Dicha llamada implica una esencial base dialogal del lenguaje, marginada desde otras perspectivas, y que Caffarena, sin embargo, le da tanta importancia, como hemos visto. cf., MF., p. 319.

<sup>69</sup> La dialéctica entre lo trascendental y lo histórico será una constante en la antropología de Caffarena.

<sup>70</sup> Cf., Durkheim, E., *Las formas elementales de la vida religiosa*, Akal, Madrid, 1982.

*universo simbólico*<sup>71</sup> es aplicable a más realidades que a la religiosa. Es un concepto genérico aplicable a multitud de factores, aunque el principal sea el religioso. Segundo: no podemos pedir a la ciencia social que rectifique la anterior objeción, pues implicaría tener que definir qué entiende por religión, lo que supondría que tendría que abandonar su programa descriptivo funcional e incorporar elementos de descripción *sustantiva*; es decir, incorporar algún tipo de referencia sobre lo que es la religión y no solo su función. De hecho, el mismo Durkheim en su libro *Las formas elementales de la vida religiosa*, introduce una definición de religión y utiliza el término “*sagrado*”<sup>72</sup> (concepto central en la fenomenología y filosofía de la religión) y sobrepasando así los límites del funcionalismo e introduciéndose de lleno, sin la cautela necesaria, en explicaciones *sustantivas* o *esencialistas*. Caffarena, con estas reflexiones críticas, defiende la necesidad de tomar en consideración en los estudios antropológicos, junto a lo objetivo, lo intencional. Sin embargo, el proyecto científico no puede dar cuenta de esta necesidad ya que, como hemos indicado, tiene como límite su voluntad explicativa, de ahí que debamos atender a la fenomenología.

Antes de dejar atrás el funcionalismo creo que deberíamos dar cuenta de una crítica que tendrá que afrontar la metodología trascendental.

Observamos que Durkheim reduce toda categoría y principio de identidad a elementos objetivos de corte social, eliminando con ello cualquier pretensión de investigación trascendental de categorías universales comunes a la humanidad, porque las categorías, entendidas como conceptos que tienen por función la de dominar y envolver a todos los demás conceptos, –según el sociólogo francés– dependen esencialmente del humus social al que pertenece el individuo. Es decir, la interpretación de la realidad va a depender de una serie de nociones comúnmente compartidas fruto de un constructo social, lo que implica que las mentadas categorías dependen de una base objetiva y, por tanto, asequible a la metodología científica. Por ejemplo: la categoría de “género” es inseparable del concepto de “grupo humano”; la categoría de tiempo

---

<sup>71</sup> Concepto desarrollado en el ya clásico libro de Berger, P. y Luckmann, Th., *La construcción social de la realidad*, Amorrortu, Buenos Aires, 1968.

<sup>72</sup> “Una religión es un sistema solidario de creencias y de prácticas relativas a las cosas sagradas, es decir, separadas, interdictas; creencias y prácticas que unen en una misma comunidad moral llamada Iglesia a todos que se adhieren a ellas.” *Las formas elementales de la vida religiosa*, p. 42, Akal, Madrid, 1982.



depende del ritmo de la vida social, con sus fiestas y ritos; la categoría de espacio depende del espacio ocupado por la sociedad y su organización. Así lo expresa Durkheim:

Hemos visto que ciertas categorías, al menos, son cosas sociales. Se trata de saber de dónde les viene ese carácter. Sin duda, ya que ellas mismas son conceptos, se comprende sin esfuerzo que sean obra de la colectividad. Lo mismo sucede con los conceptos que presentan en el mismo grado los signos por los cuales se reconoce una representación colectiva. En efecto, su estabilidad y su impersonalidad son tales que se ha creído a menudo que eran absolutamente universales e inmutables. Por otra parte, como expresan las condiciones fundamentales del entendimiento entre los espíritus, parece evidente que sólo han podido ser elaboradas por la sociedad. Pero, en lo que se refiere a ella, el problema es más complejo: pues son sociales en otro sentido y como en segundo grado. No solamente provienen de la sociedad, sino que las cosas mismas que expresan son sociales. No solamente es la sociedad quien las ha instituido, sino que son aspectos diferentes del ser social que les sirven de contenido: la categoría de género ha comenzado por ser inseparable del concepto de grupo humano; el ritmo de la vida social está en la base de la categoría de tiempo; el espacio ocupado por la sociedad ha suministrado la materia de la categoría de espacio; la fuerza colectiva ha sido el prototipo del concepto de fuerza eficaz, elemento esencial de la categoría de causalidad. Sin embargo, las categorías no están hechas para aplicarse únicamente al reino social; se extienden a la realidad entera.

La última frase del fragmento expuesto nos da a entender que aunque las categorías tengan un origen social, estas tienen como objetivo la organización de la realidad entera, lo que viene a decir que el mundo, esa visión organizada de la realidad, nunca dejará de ser social. De hecho, más adelante podemos leer:

Pero si el mundo está en la sociedad, el espacio que ella ocupa se confunde con el espacio total.<sup>73</sup>

Esta interpretación que hace depender de factores sociales toda epistemología, evidentemente hace poco más que imposible la comunicación intercultural, así como reduce en importancia cualquier interpretación subjetiva de la realidad pues esta depende en lo esencial de las formas configuradas por una colectividad que la precede y es fuente de la individualidad:

De lo que precede surge que la noción de persona es producto de dos tipos de factores. Uno es esencialmente impersonal: es el principio espiritual que sirve de alma a la colectividad. Él constituye, en efecto, la sustancia misma de las almas individuales. Ahora bien, no es algo de nadie en particular: forma parte del patrimonio colectivo, en él y por él se comunican todas las conciencias. Pero por otra parte, para que haya personalidades separadas es necesario que intervenga otro factor que fragmente este principio y lo diferencie: en otros términos, se necesita un factor de individuación. El cuerpo desempeña este papel. Como los cuerpos son distintos unos de otros, como ocupan puntos diferentes del tiempo y del espacio, cada uno de ellos constituye un medio especial donde vienen a refractarse y a colorearse de modos diferentes las representaciones colectivas. De esto resulta que, si todas las conciencias penetradas en esos cuerpos tienen un mismo mundo, a saber el mundo de ideas y de sentimientos que hace la unidad moral del grupo, no lo ven todas desde el mismo ángulo; cada una lo

---

<sup>73</sup> Ibid., pp. 669, 670 y 673.

expresa a su manera.<sup>74</sup>

Como queda patente la individualidad personal va a depender de dos factores objetivos: el primero es un principio espiritual cuyo rastro se deja notar en toda la herencia cultural de la colectividad y que determina un tipo ideal de persona que se refleja en cada uno de los individuos miembros de la sociedad. El segundo es un principio de diferenciación pues, claro está, no todos somos idénticos. La diferencia entre unos y otros no depende de elementos metafísicos, algo así como el “alma”, el “espíritu”, etc., sino del cuerpo. Que el ser humano sea corpóreo implica que ocupe un espacio y un tiempo determinado, lo que le otorga modos diferentes de las representaciones colectivas heredadas.

Como vemos la interpretación de Durkheim está muy alejada del espíritu fenomenológico que pretende recuperar Caffarena. Si bien proporciona unos criterios de objetividad muy valorados para la construcción de un diálogo y una interpretación coherente, reducir todo lo humano a elementos sociales puede implicar cierto reduccionismo que, como tal, no carece de problemas. Por ejemplo, ¿no es la obra de Durkheim un intento de realizar un discurso objetivo más allá de su clausura cultural?, ¿no será que gracias a las categorías de espacio y tiempo, junto con otras, el ser humano puede ordenar la realidad, aunque posteriormente el contenido de estas categorías sean fijadas socialmente? O respecto a la personalidad, que si bien es indudable que su individualidad depende de la particular perspectiva fruto del espacio-temporalidad de su cuerpo, no es tan obvio que sea simplemente un reflejo parcial de un espíritu colectivo heredado. De hecho, este es fruto de la vivencia humana como así puntualizó el sociólogo francés:

Hay que cuidarse, pues, de ver en esta teoría de la religión un simple rejuvenecimiento del materialismo histórico: esto sería equivocarse singularmente respecto a nuestro pensamiento. Al mostrar en la religión una cosa esencialmente social, de ningún modo entendemos decir que ella se limite a traducir, en otro lenguaje, las formas materiales de la sociedad y sus necesidades vitales inmediatas. Sin duda, consideramos evidente el hecho de que la vida social depende de su substrato y lleva su marca, del mismo modo que la vida mental del individuo depende del encéfalo y hasta del organismo entero. Pero la conciencia colectiva es otra cosa que un simple epifenómeno de su base morfológica, del mismo modo que la conciencia individual es otra cosa que una simple florecencia del sistema nervioso. Para que la primera aparezca, es necesario que se produzca una síntesis sui generis de las conciencias particulares. Ahora bien, esta síntesis tiene por efecto librar todo un mundo

---

<sup>74</sup> Ibid., pp. 422,423.

de sentimientos, de ideas, de imágenes que, una vez nacidas, obedecen a leyes que les son propias.<sup>75</sup>

Vemos en el texto la referencia a las “*conciencias particulares*” y a “*un mundo de sentimientos, de ideas, de imágenes*” que Caffarena en su antropología no piensa obviar, aunque para ello tenga que perder rigurosidad objetiva. Sin embargo, considero que la visión sociológica supone un reto, supone replantear una y otra vez el discurso realizado y sospechar de su origen social y, por ende, particular, así como atender a la corporalidad y la circunstancia histórica para entender nuestra noción de ser humano. Por eso no es suficiente recurrir a las datos objetivos y menos aún pensar que estamos descubriendo leyes objetivas que regulan las colectividades, porque si las categorías dependen de lo social, ¿no dependerán también de nuestra cultura las leyes que nosotros interpretemos que regulan las otras culturas? Para evitar estas ingenuidades tendremos que recurrir a la crítica y, cómo no, a la sospecha.

### **2.3. La conveniencia de la sospecha**

Dentro de los discursos objetivos, aunque no sean estrictamente científicos, Caffarena introduce aquellos que se presentan como críticos del sujeto. Me refiero a las filosofías de la sospecha. Ve necesario, como ya comentamos más arriba, introducir este pensamiento para evitar caer en posiciones ingenuas. Aunque la consciencia subjetiva es piedra angular del proyecto antropológico caffareniano, esta no tiene por qué ser tomada como inmediatamente dada, ni situarse de forma precrítica en ella, ni tenerla como adecuadamente cognoscible. En definitiva, el filósofo madrileño ve necesario e ineludible aceptar los correctivos que puedan aportar las llamadas filosofías de la sospecha.

Dentro de estas filosofías, con las que tendrá que lidiar la antropología fenomenológica, encontramos el planteamiento psicoanalítico de Freud, potente aún en los años sesenta y setenta. Sin embargo, actualmente la idea de que una energía inconsciente domina lo consciente se encarna más en las investigaciones

---

<sup>75</sup> Ibid., pp. 646, 647.

neurocientíficas y, por ende, será con lo que ha de lidiar cualquier filosofía de la conciencia que pretenda hacerse plausible en la actualidad<sup>76</sup>.

Otra sospecha a la que se ha de enfrentar es, como es sabido, la filosofía de Nietzsche, especialmente crítica con los presupuestos de la filosofía de Kant. Pero Caffarena no ve obstáculo en incorporar dichas críticas en su filosofía que, como ya hemos expuesto, se inserta dentro de la tradición kantiana<sup>77</sup>. En su artículo “Del “yo trascendental” al nosotros del “reino de los fines”” de 1966 en un apartado (en el que se analiza la crítica de Kant a la psicología racional de Descartes y Baumgarten por confundir el “yo objeto”, perceptible por nuestra experiencia interior y, por tanto, fenómeno, y el “yo sujeto”; el yo de la aperccepción trascendental), podemos leer:

Yo pienso es el único texto de la Psicología racional, del cual debe ella sacar todo su saber”, dice gráficamente Kant (A 343, B 401). De lo contrario, volvemos simplemente a la Psicología empírica. Y no es legítimo obtener de ésta unas conclusiones absolutamente metaempíricas: sustancialidad, personalidad, inmaterialidad, inmortalidad, cuatro predicados que en la refutación de Kant se conciben como absolutamente solidarios, de modo que el primero ya contiene el último, al que todo el esfuerzo apunta. Kant se ensaña con ese espiritualismo fantasmagórico, demasiada conclusión para el simple “yo pienso”, imposible conclusión para cualquier otro dato experimental.<sup>78</sup>

Aunque este tema lo tratemos con mayor profundidad en la segunda parte del trabajo, podemos observar en el texto cómo Caffarena resalta esa idea de que si bien la filosofía

---

<sup>76</sup> Freud plantea una cuestión que no debe ser obviada por ninguna antropología y más si es de corte fenomenológica como la caffareniana. ¿Le es posible al ser humano cumplir las exigencias de amor universal y altruismo que la tradición cultural cristiana y sus derivados le exige? ¿Tales exigencias asumen los impulsos agresivos del ser humano? Preguntas que deberemos tener en consideración. cf., *El malestar de la cultura*, Alianza, pp. 63 y 85 Madrid, 1985.

<sup>77</sup> Evidentemente esto no significa que Caffarena reproduzca la filosofía kantiana. El objetivo de mi estudio no se centra en una comparativa de ambos pensadores, por lo que espero que sirva de simple ejemplo el siguiente texto (pese a ser escrito en 1966 y su asertividad tal vez no sea hoy sostenida por su autor) como muestra de la posición de Caffarena respecto a la filosofía kantiana:

“No nos escandaliza decir que no buscamos “ciencia” (así entendida) del Noúmeno, sino algo así como “fe racional” o “fe filosófica”; porque damos a este tipo de saber un alcance más hondo que el que pudo darle Kant. Ni nos comprometemos con ello a la exclusividad de la moral como base de la Metafísica (que él mantuvo), ni (menos aún) a la concreta tosca arquitectura de sus “tres postulados”. Pero podemos pretender – y será índice de un sensato amor a la continuidad histórica- heredar el espíritu que trataba de abrirse camino en su letra.

Hoy, por otra parte, buscamos, más aún que Kant, radicalidad para nuestro filosofar y por esto nos afincamos en el hombre que somos; vemos que lo que no tengamos ya de algún modo en ese inevitable comienzo no lo tendremos nunca. Nos apasionan por eso las cuestiones antropológicas y hemos dicho que una antropología existencial es la única metafísica fundamental que nos cabe.” YTRF., p. 185.

<sup>78</sup> YTRF., p. 186, 187.

kantiana parte por demostración trascendental del yo-sujeto, esto no implica conocer qué es el sujeto. Al respecto en el mismo artículo, algo más adelante, leemos:

En la “Deducción trascendental de las categorías” de la 2ª edición hay una fórmula paralela que confirma ese estatuto de la apercepción: “en la originaria unidad sintáctica de la apercepción soy consciente de mí, no como me aparezco, tampoco como soy en mí mismo, sino sólo: que soy” (B 157).<sup>79</sup>

Evidentemente Caffarena no puede estar de acuerdo con la crítica que Ricœur realiza a Kant y que vimos más arriba<sup>80</sup>. Considera que es necesario aceptar la realidad del sujeto como condición de posibilidad del ámbito consciente y origen de la condición lingüística, lo que no implica conocerlo; para ello, para ir esbozando una serie de existenciales siempre revisables, debemos realizar un proceso de análisis de las condiciones de posibilidad e interpretación siempre abierto de las formas de vida, la historia, la tradición cultural y el lenguaje.

Ahora bien, una de las preguntas que nos podemos plantear respecto a la metodología caffareniana es cómo es posible hacer convivir un planteamiento moderno con la crítica de un Nietzsche, abuelo para muchos de la posmodernidad. Si es cierto que el antropocentrismo defendido por Kant es un antropocentrismo descentrado, que podemos resumir de la siguiente forma: todo conocimiento es humano, pero por la misma razón, todo conocimiento es una interpretación humana y, por lo tanto, no puede ser conocimiento de lo real en sí. De ahí la analogía de la filosofía crítica kantiana con la revolución copernicana, ya que el hombre, aunque es puesto en el centro de la reflexión filosófica, su posición, dentro de la epistemología, es marginada respecto al dogmatismo metafísico. Por tanto, que todo conocimiento sea para Kant una interpretación humana, muy humana, nos puede hacer pensar que el humanismo del regiomontano conecte, de alguna forma, con la intuitiva y profunda filosofía de Nietzsche, pues, si bien este critica el orgullo infantil del humanismo, aquel denuncia el exceso inocente de los filósofos que creían que por su mera razón conocerían *el Ser* con mayúsculas. La diferencia, evidentemente entre otras muchas<sup>81</sup>, a mi parecer, es la radicalidad de uno y otro. Mientras que Kant (siguiendo con la imagen copernicana)

---

<sup>79</sup> Ibid., p. 189.

<sup>80</sup> Apartado b.2.2) titulado “La posibilidad de la intersubjetividad”.

<sup>81</sup> Al respecto, Reboul, O., *Nietzsche, crítico de Kant*, Anthropos, Barcelona, 1993.

sitúa la tierra no muy lejos del sol, de tal forma que el hombre puede atisbar su existencia, aún indirectamente, por medio de la razón práctica, desde la que puede postular la existencia de un centro en el universo dador de sentido a su realidad, Nietzsche no solo coloca la tierra tan lejos de cualquier estrella que incluso el planteamiento de la mera existencia de una de ellas se muestra casi ridículo, sino que plantea un perspectivismo tan radical que imposibilita postular centro alguno, con lo que el estado natural del ser humano, si este es sincero consigo mismo, inevitablemente es de desarraigo. Un desarraigo que nos insta a ser creadores de nuestra propia realidad y de nuestros propios centros, eternamente cambiantes, es decir, nos insta a ser autónomos.

Por consiguiente, considero que Caffarena, aun respetando y valorando la profundidad del punto de vista nietzscheano, rechaza las posiciones que niegan el proyecto moderno basado en la autonomía del sujeto. Sin embargo, quiero puntualizar que Nietzsche en su profundidad plantea algo que el autor de *El enigma y el misterio* recoge. El filósofo de Röcken denuncia la gran crisis de los valores occidentales, la muerte de Dios y con ella la pérdida de todo sentido, es decir, plantea el nihilismo. Critica al ser humano que intenta salvarse negando la vida, confiando su esperanza en un Dios-concepto. Caffarena valora dicho análisis por lo emancipatorio del planteamiento para el ser humano y el reto que el sin sentido significa para su madurez personal. Sin embargo, para él la filosofía de Nietzsche representa una vía cerrada pues renuncia a la búsqueda de una respuesta a la pregunta por el sentido y a una ética universal en favor de la estética poco solidaria. En conclusión, la utopía ofrecida es vista por Caffarena como un punto final sin continuidad posible, sin posibilidad de desarrollo, al igual que el escepticismo absoluto y el dogmatismo, pues implica la pérdida en la confianza en la razón práctica como fundamentadora de una ética universal cuya consecuencia es la aceptación de la imposibilidad del diálogo y, en extremo, la mera violencia. Por el contrario, para el pensador jesuita conocer siempre será interpretar, una interpretación dada por la razón lingüística que se fundamenta en un sujeto real. Como hemos visto, la filosofía kantiana en la que se inspira atiende a un fundamental realismo metafísico (idea de yo y mundo), un realismo que envuelve tanto el idealismo transcendental, como el realismo empírico. Ese realismo metafísico, tan problemático para otros pues es indemostrable desde la razón teórica, es la piedra angular que nos permite abordar el tema de la conciencia ética y la libertad. Es decir, y

usando un vocabulario kantiano, el ser humano desde el ámbito de la razón práctica puede afirmar como reales ciertos noúmenos (sobre todo el *yo* y la *libertad*) yendo más allá de lo fenoménico (ámbito de la ciencia). De este modo, la cuestión ética se manifiesta central, como necesariamente lo es para toda filosofía humanista. Por eso, la defensa de una realidad ontológica de un yo que permita ser pensado como una realidad personal, más que por razones teóricas (que también), responde a razones prácticas. Al respecto Caffarena escribe:

Sin contar con una solidez y duración del 'yo', no parece quepa encontrar sentido a las mismas nociones fundamentales de libertad ética y responsabilidad.<sup>82</sup>

Pero antes de abordar cómo la metodología propuesta por Caffarena enfrenta la dimensión práctica del hombre, sobre todo en lo referente a la pregunta por el sentido, tenemos que abordar un último apartado de este tema dedicado a la objetividad. Me refiero al asunto del lenguaje.

#### **2.4. El alcance cognitivo de un lenguaje sugerente. A favor de una razón vital<sup>83</sup> y simbólica**

Una de las preguntas que se hace Caffarena al tratar el asunto metodológico es la siguiente: ¿qué lenguaje puede ser expresión de la antropología fenomenológica? La cuestión no es baladí pues, a-priori, si el lenguaje es un factor determinante de objetivación, condena al fracaso el intento fenomenológico de dar cuenta de la dimensión vivencial, pues no podrá expresar palabra alguna sobre el ser humano sin objetivarlo. Tal dificultad es insuperable si, como ciertas filosofías defienden, solo se

---

<sup>82</sup> EM., p. 181.

<sup>83</sup> Como espero quede patente la filosofía de Caffarena se apoya en gran medida en este concepto orteguiano y la introducción en mi escrito del concepto "Razón vital" no responde a una licencia interpretativa sino más bien, a una voluntad expositiva que busca ser lo más fiel posible al autor. En EM podemos leer:

"Siempre acogí, como buena expresión básica de la orientación buscada, las fórmulas de Ortega y Gasset: "la realidad radical es mi vida", con la consiguiente invitación a explorar las posibilidades de una "razón vital". Al agradecer a Ortega sus sugerentes formulaciones, también es justo agradecerle el generoso hospedaje que, en su imprecisión, dan al trabajo ulterior que se intente desde ellas."

considera al lenguaje científico (con pretensiones de univocidad) como el propiamente significativo (dejando fuera de la significatividad a todo discurso que se refiera, entre otras cosas, a la ética, la religión, la teoría lógica...). En definitiva, solo se considera lenguaje significativo a aquel que sea imagen de la realidad. Por ejemplo, la filosofía expuesta en el *Tractatus* de Wittgenstein sigue este ideario. Sin embargo, argumenta Caffarena, la mayor parte de nuestro lenguaje, el del *Tractatus* incluido, aún siendo objetivo (compartido por una comunidad), es usado no objetivamente, es decir, sin atenernos a requisitos científicos (como la referencialidad sensorial que, aunque problemática su fundamentación, es intuitivamente compartida). Sin embargo, el reto para Caffarena es argumentar a favor de la significatividad de un posible lenguaje fenomenológico que, por definición, asume la referencialidad a la realidad subjetiva individual, pero al mismo tiempo, como todo lenguaje, tiene una intención de intersubjetivización. Ante tal reto se apoya en una posibilidad, aunque débil, del lenguaje: *la referencia análoga que apunta a la referencia subjetiva...*

La Filosofía, entendida como Fenomenología existencial, es estrictamente personal. Es la interpretación que cada existente humano puede hacerse de su propia existencia. Y como, según lo dicho, toda filosofía radical es así, se ve que no es posible “enseñar Filosofía”. Ni “comunicarla” como algo hecho... cabe a lo sumo ayudar a filosofar. Sugiero la interpretación que hago de mi existencia esperando que el otro pueda apropiarse mi sugerencia y corresponderme con la suya...<sup>84</sup>

Enseguida surge la cuestión de la posibilidad de la traducción, de la plena empatía por la expresión. La respuesta, desde los presupuesto de Caffarena, es que no la hay perfecta<sup>85</sup>, pero sí podemos hablar de lo análogo. Por tanto, el lenguaje de la fenomenología no será objetivo (en el sentido científico) pero sí sugerente. Lo que nos lleva a preguntarnos por la posibilidad cognoscitiva de un lenguaje rico en polisemias y metáforas pero, al fin y al cabo, muy impreciso en relación a las exigencias de las ciencias. Lo que está en juego es, ni más ni menos, la fundamentación de una antropología existencial que dé cuenta del ser humano en tanto que sujeto y la

---

<sup>84</sup> MF., p.103

<sup>85</sup> “No es posible por tanto –cosa que ya sabíamos por experiencia– la perfecta traducción de un lenguaje a otro. Y no solo porque los sistemas sintácticos, que tienen equivalencia en su conjunto o en sus grandes partes, no la tienen sin más en cada detalle, [...]. Sino también porque los conjuntos semánticos, es decir, los conjuntos de significados expresables en el léxico de cada lengua no coinciden tampoco exactamente con los de ninguna otra.” MF., p. 317.



posibilidad de realizar un discurso con sentido respecto a las cuestiones prácticas, que a la postre, es lo que más afecta a la humanidad.

Argumentar<sup>86</sup> a favor de un *lenguaje sugerente* significa reflexionar sobre la capacidad simbolizadora del hombre. Como ya expusimos Caffarena considera el lenguaje como un puente que une algo vivencial y previo al lenguaje con otra subjetividad. Esto previo es *lo simbólico*, anterior al lenguaje y origen del lenguaje en el sentido más propio. Por tanto, si esto es así, la filosofía se va a acercar a la poesía y la va a considerar como cognoscitivamente relevante. Dicha tesis la tenemos que entender adecuadamente. No se trata de extremar las libertades lingüísticas, pero tampoco de admitir que el lenguaje científico, si queremos ser fieles al hombre, tiene en exclusiva la capacidad cognoscitiva. Caffarena comenta:

Deberemos conocer cuanto las ciencias nos dicen sobre el hombre y sobre su mundo; controlar con ello cuanto nosotros pensamos deber decir. Pero no callar. Hay que hablar en nombre del hombre; mejor, dejar hablar al hombre. En su lenguaje primigenio, anterior a toda Ciencia. No tengamos “complejos” ante las ciencias. ¿Pueden ellas hablar de sí mismas, fundarse, justificarse... sino empleando un “metalenguaje”, un sistema de signos exterior al sistema que cada una constituye? Esta necesidad de los metalenguajes que la Lógica rigurosa postula puede aclarar la posición que asignamos al lenguaje sugerente.<sup>87</sup>

Como queda patente en el anterior texto el autor muestra la necesidad de un lenguaje sugerente, más allá de las ciencias, aunque estas sirvan como correctivo a lo que es admisible o inadmisibles decir. Por otro lado, en el mismo escrito está implícita la crítica a las posturas que, criticando el lenguaje no objetivo, se ven en la necesidad de utilizarlo para poder fundamentar la ciencia misma, ya que los metalenguajes son necesarios para fundamentar los diferentes conocimientos. Por lo dicho, el lenguaje no-objetivo se va a mostrar como fundante de la objetividad, razón por la cual Caffarena le aplicará el término de López Quintás de “*superobjetivo*”, que se refiere a cierto lenguaje poético, analógico, sugerente, que, por lo explicado, no será objetivo, sino *superobjetivo*. Por otro lado, tal lenguaje es necesario si queremos plantear la posibilidad de decir algo sobre los asuntos humanos y sobre la humanidad misma, empresa trascendental pues su

---

<sup>86</sup> Las argumentaciones en favor del mentado lenguaje sugerente las encontramos en varios escritos de Caffarena; sin embargo, para estas reflexiones insertas en la metodología me voy a centrar en el capítulo tercero de *Metafísica Fundamental* y en el artículo de 1979 titulado “Lenguaje, símbolo y verdad” cuyo objetivo es indagar sobre la posibilidad de que el lenguaje simbólico pueda decir verdad. En dicho artículo Caffarena se basará en el libro de P. Ricœur *La metáfora viva*.

<sup>87</sup> EM., pp. 102, 103.

fracaso implica dejar a merced de la irracionalidad y el fanatismo asuntos tan relevantes como la verdad de los valores, de los discursos religiosos, de los derechos humanos, etc. Pero, ahora bien, ¿cómo podemos hablar en nombre del hombre sin caer en cierto dogmatismo? y casi más importante, ¿cómo dejar hablar al hombre?

Considero que el concepto “*superobjetivo*” traído a colación por Caffarena intenta ser una respuesta a la creencia de que el lenguaje simbólico o poético solo puede expresar emociones y, por tanto, únicamente genera discursos subjetivos. La teoría que esconde el mentado concepto consiste en defender que la función referencial del lenguaje simbólico o poético es más originaria que la función referencial del lenguaje descriptivo, ya que se refiere a las múltiples maneras de pertenecer al mundo, antes incluso, de que nos opongamos a las cosas a título de objeto. Esto es así debido a que el símbolo es entendido como lo brotado espontáneamente del inconsciente, enraizado en la imaginación y la emotividad pre-lingüística por lo que se orientan hacia lo global y lo último. Tal planteamiento pone en cuestión los conceptos no criticados de adecuación y verificación y abre la posibilidad de una referencia no descriptiva del mundo y, por tanto, desde el lenguaje poético, por su función referencial más originaria, se realiza una crítica más profunda del lenguaje y de nuestras interpretaciones, ya que elevamos a la conciencia nuestra forma de ser en el mundo. Por lo dicho, para llegar a conocernos debemos dar el rodeo por los símbolos, la tradición y los prejuicios que impregnan todo lenguaje, incluso el descriptivo. Al respecto podemos leer en “La metáfora viva” de Paul Ricœur, cuyo espíritu impregna las reflexiones de Caffarena respecto al tema que tratamos, lo siguiente:

[...] la estructura de un poema articula un “mood”, un valor afectivo. [...] este modo, es mucho más que una emoción subjetiva, es un modo de enraizarse en la realidad, es un exponente ontológico. Con él reaparece el referente, pero en un sentido radicalmente nuevo con respecto al lenguaje ordinario. Por eso, la distinción denotación-connotación debe considerarse totalmente problemática y ligada a una presuposición, propiamente positivista, según la cual sólo tendría poder de denotar el lenguaje objetivo de la prosa científica

Y más adelante:

...la metáfora [...] enseña algo y de este modo contribuye a abrir y a descubrir otro campo de realidad distinto del lenguaje ordinario.<sup>88</sup>

---

<sup>88</sup> Ricœur, P., *La metáfora viva*, pp. 201, 202, Trotta, Madrid, 2001.

Sin embargo, pese a las críticas realizadas a la idea de que el lenguaje científico tiene la exclusividad para decir verdad, su privilegio queda en pie seguramente debido a la espectacularidad de la operatividad tecnológica que de él se deriva. No obstante, como ya ha quedado patente, Caffarena aboga por la posibilidad de que el lenguaje simbólico sea una vía, no solo hacia la belleza, sino también hacia la verdad.

De hecho, la verdad de los símbolos planteada es más honda y llega donde no alcanza el lenguaje descriptivo. Y, aunque el lenguaje simbólico no pueda llegar a un alto grado de *objetividad* –argumenta Caffarena–, si no consideramos de algún modo su posible verdad, no podremos fundamentar seriamente la verdad de las ciencias, que a la postre se expresa en un lenguaje, ya que no podrá ser fundamentada más allá de la convencionalidad o la pragmaticidad.

Parece que estas últimas posibilidades son rechazadas por Caffarena. Mi hipótesis, siguiendo el espíritu de mi tesis, apunta a que tal rechazo se debe más a motivos prácticos, es decir, éticos, que puramente epistemológicos, como creo que quedará patente algo más adelante.

Tras plantear la relación entre lenguaje y símbolo Caffarena introduce la categoría de “razón” con el objetivo de vincularlo al símbolo. Ahora bien, para realizar tal relación tendrá que hacer ciertas matizaciones. Por “razón” se puede entender la búsqueda de la claridad para expresar lo real. En tal caso “razón” se vincula más al lenguaje y podríamos hablar de razón lingüística, con lo que el símbolo quedará en el ámbito de lo pre-racional, pre-lógico... Pero podemos entender –dice Caffarena textualmente– por “razón” la *capacidad para lo real*; en tal caso, habría que reconocer el derecho a hablar también de una “razón simbólica”<sup>89</sup>.

Al utilizar la fórmula “*capacidad para lo real*” el pensador madrileño se acerca a la antropología zubiriana<sup>90</sup> para la que el hombre es un animal de realidades, lo que nos invitará más adelante a reflexionar sobre dicha nota constitutiva así como sobre el concepto de “*religación*”. Por tanto, la “razón simbólica” se asienta en una

---

<sup>89</sup> LSV., p. 129,130.

<sup>90</sup> El ser humano, en tanto que animal de realidades, es decir, abierto, o mejor dicho, religado con la realidad; por eso el concepto de verdad está vinculado a nuestra relación con la realidad. Dicha relación las más de las veces es simbólica, de ahí la posibilidad de hablar de una razón simbólica.

determinada idea de hombre, que curiosamente nos permitirá hacer antropología fenomenológica. ¿Estamos hablando de una antropología que se asienta en una antropología previa? ¿Está Caffarena encontrando lo que él mismo escondió?...

Volviendo al texto; si podemos hablar de una razón simbólica, tendremos que hacer, por lo menos, un intento de crítica de la razón simbólica. Con ello Caffarena insinúa que la razón teórica y la práctica no agotan todo el ejercicio de la razón humana; existe la razón simbólica y como tal deberemos reflexionar sobre su alcance. En el texto que estamos analizando solo propone unos criterios para realizarla. Lo fundamental que pone de manifiesto el escrito es que esos criterios han de tener en cuenta que la razón simbólica está íntimamente vinculada a la valoración. Así que, la posible razón asertiva (que describe hechos) por estar vinculada a la razón simbólica está necesariamente íntimamente ligada a la razón valorativa (a la moral, religión, estética...), o lo que es lo mismo: la búsqueda de la razón asertiva estará compenetrada con fundamentales valoraciones y será dependiente de decisiones vitales<sup>91</sup>. Así que, el análisis del lenguaje y la apología de la razón simbólica han llevado a Caffarena a vincular dicha razón con la razón utópica, es decir, con el deseo<sup>92</sup>:

Sustancialmente, lo que mi propuesta quiere decir es que los símbolos surgen del deseo y se esclarecen por el esclarecimiento del deseo –al que ayudan a hacerse consciente–. Que, en consecuencia, deben ser criticados juntamente con el mismo deseo. Que su suerte es solidaria; y es mejor explicitar esta solidaridad.<sup>93</sup>

Vincular verdad y deseo nos condena, desde una perspectiva racionalista clásica, a la falta de claridad y de rigor, e incluso a reducir el conocimiento a puro interés. Por tanto, más que acceso a la verdad, el ser humano en tanto que ser inevitablemente desiderativo solo puede llegar a tener relaciones de poder y su trabajo intelectual crear meras

---

<sup>91</sup> Ernst Bloch en sus reflexiones sobre la ensoñación o sueño diurno, parte esencial de la razón utópica, expone la idea de que la fantasía extravertida orientada hacia la realidad, hacia el mejoramiento del mundo, no solo se vincula a la obra artística o el pensamiento político-moral, sino que también la ciencia, para superar las conexiones superficiales de la pura facticidad, puede recurrir al sueño despierto que le proporciona. Por ejemplo, la imagen de una conexión armónica de la naturaleza posibilitó a Kepler descubrir las leyes del movimiento orbital. Evidentemente estas leyes no corresponden al ideal clásico del movimiento, pero sí a cierta armonía universal. cf., Bloch, E., *El principio esperanza* Vol. I, p. 127. Trotta, Madrid, 2004. Es decir, la razón utópica influye en toda actividad humana, no solo en la política, por lo que una crítica de tal razón se antoja imprescindible.

<sup>92</sup> Que el conocimiento objetivo esté vinculado con el deseo será una idea capital para las ulteriores argumentaciones onto-teo-lógicas que desarrollaremos más adelante.

<sup>93</sup> LSV., p. 132.

ideologías. Eso puede ocurrir, pero negar la raíz desiderativa de nuestra razón simbólica y el carácter fundacional de esta con respecto a la razón lingüística es, por lo menos, ingenuo y superficial.

El problema de fondo que plantea Caffarena radica en que si no introducimos cierta crítica en la razón simbólica, que tanto determina nuestra forma de pensar, podemos caer en la falacia de creer defender un conocimiento objetivo cuando, en realidad, defendemos unos valores y unos intereses particulares. Algo así sucedió en el siglo XIX-XX, como bien reflejó la escuela de Frankfurt: la razón reflexionó sobre los medios, pero se olvidó de los fines con las consecuencias que todo el mundo conoce. Pero pese a lo dicho, el autor jesuita tiene esperanza en el hombre y cree en la posibilidad de – utilizando conceptos de Ricœur–, “*una recolección de sentido*” o alcanzar una “*segunda ingenuidad*”, eso sí, tras un ejercicio hermenéutico de desmitificación realizado por la sospecha de la conciencia y una crítica e reinterpretación de los símbolos que nos constituyen. Tal proceso hermenéutico nunca puede terminar en un saberse (Gadamer), no es acabable, siempre será itinerante:

El deseo no sólo engendra ilusión, ideología o máscaras de resentimiento. También dice una verdad nunca plenamente sobre “el ser y el sentido”.<sup>94</sup>

Pero la pregunta sigue en pie: ¿en qué se fundamenta la pretensión de verdad para el deseo y sus símbolos? La respuesta remite a un sentimiento: *la confianza en la no-frustrabilidad radical del deseo humano en su mismo fondo constitutivo*<sup>95</sup>. Huelga decir que dicha afirmación desde el punto de vista filosófico es muy problemática, sin embargo, su análisis escapa a los aspectos metodológicos que estamos tratando. Lo que

---

<sup>94</sup> Ibid., p. 135.

<sup>95</sup> Argumento que recuerda al tomista deseo natural de la perfecta felicidad. Este consiste en considerar que el hecho de que en todo corazón humano de forma innata se encuentre el deseo de la plena y perfecta felicidad hace pensar que dicho deseo sea considerado como natural; lo que implica que no puede ser vano, absurdo. Este deseo constitutivo no puede tender hacia un objetivo o finalidad inexistente o de imposible adquisición. Por otro lado, el corazón humano no puede encontrar su perfecta felicidad más que en la posesión de un Bien Infinito. Por tanto, existe el Bien Infinito al que llamamos Dios. Así el deseo humano de la plena realización se convierte en una especie de argumento complementario a las archiconocidas cinco vías. Ver Suma de Teología I, q. 2, a. 1-3 y Parte II-1ae, q. 1, 1-8. No deja de ser revelador encontrar tal argumento en este contexto que, aunque se encuadra más en la ontología que en la teología, la estructura es la misma: Caffarena parte de un análisis de la existencia humana y considerando que no puede ser un ser absurdo, plantea la posibilidad de la existencia de la satisfacción de su deseo más constitutivo. ¿Hasta dónde alcanza el argumento? ¿La sed demuestra la fuente? Tal vez no, pero seguramente sí el agua... Cf., EM., p. 371-374. Como ya indiqué, dejaremos tan importante cuestión para más adelante pues sobrepasa los aspectos metodológicos que estamos tratando.

sí es interesante para el tema que nos ocupa es la referencia al respecto que hace Caffarena a Ernst Bloch. Recoge de él el aparato crítico metafísico-antropológico expuesto en el libro *El principio esperanza* pues considera que proporciona una plausibilidad estimable al argumento de la “*confianza en la no-frustrabilidad*”.

El método tiene como fin depurar la *utopía concreta* de adherencias ideológicas no criticadas y consiste en un doble análisis: de la función utópica (con lo que queda al descubierto el deseo armado de razón); y de la posibilidad real-objetiva, no solo formal, en relación a la posibilidad objetiva-fáctica (lo que esté al alcance la ciencia) y a una posibilidad objetiva que solo se midiera por la estructura del objeto<sup>96</sup>.

---

<sup>96</sup> Este proyecto lo desarrolla Bloch en su obra “El principio esperanza”. El autor alemán parte de una antropología que considera al ser humano como algo permeable, no hermético.

“Que se pueda navegar así, en sueños, que sean posibles sueños diurnos, muy a menudo sin garantía, esto es lo que caracteriza el gran lugar de la vida todavía abierta, todavía incierta en el hombre” Bloch, E., *El principio esperanza* Vol. I, p.237, Trotta, Madrid, 2004.

Que el hombre sea un ser desiderativo, con una gran efervescencia fantástica y una idea de lo mejor, según Bloch, implica que la realidad no puede ser compacta.

“En el interior no se movería, desde luego, nada si lo exterior fuera completamente compacto. Afuera, sin embargo, la vida es tan poco conclusa como en el yo que labora en este “afuera”. No habría posibilidad de reelaborar una cosa según el deseo si el mundo fuera cerrado, lleno de hechos fijos e, incluso, consumados. En lugar de ello lo que ha llegado a ser no se ha impuesto totalmente.” *Ibíd.*, p. 238

Esta antropología y ontología tienen como objetivo la fundamentación y la necesaria crítica de la razón utópica (de ahí el interés de Caffarena por Bloch). Ahora bien, que el mundo no esté cerrado implica la vinculación de lo real con lo posible. Lo posible es solo lo parcialmente condicionado y la realidad, en tanto que proceso, entra en esta categoría. Ahora bien, habrá que distinguir entre lo posible gnoseológica u objetivamente y lo realmente posible para construir una utopía sólida y no una pura ensoñación ideológica.

“Pero así como el hombre, sobre todo, la criatura que se traspone a lo posible y lo tiene ante sí, así también sabe que lo posible no coincide con lo vago, que precisamente su carácter de abierto no es en absoluto algo caprichoso. También el puede-ser tiene sus leyes, tanto en el mero juego de las palabras como, más aún, en la zona grave que aparece en seguida. El material ante nosotros, que tiene mucho de vaporoso en sí, es, a la vez, uno de los más difíciles y exige ser tratado rigurosamente.” *Ibíd.*, p. 268.

Para determinar las leyes del *puede-ser* Bloch ve necesario distinguir entre lo formalmente posible, lo posible real objetivo, lo posible en la cosa y de acuerdo con el objeto y, por último, lo posible objetivamente real. Con ello realiza un análisis de la razón utópica que, frente al simple “whisful thinking”, ha de reflejar la actitud del optimismo militante.

“Para toda decisión capital el optimismo automático no es menos ponzoña que el pesimismo absolutizado, porque si el último sirve abiertamente a la reacción descarada, a la que se llama por su verdadero nombre, y ello lo hace con el propósito de descorazonar, el primero ayuda a la reacción solapada, con el propósito de que se cierren los ojos con tolerancia y pasividad. Lo que se haya coordinado con el saber de la decisión, con la decisión del saber alcanzado, no es una vez más el optimismo falso —con el propósito del verdadero—, sino, una vez más, el correlato en la posibilidad

Caffarena considera que como mediadores de esta doble dimensión del análisis (subjettiva y objetiva) se encuentran los símbolos cuya naturaleza es, cuanto menos, compleja y ambivalente. Son veladores a la vez que reveladores, históricamente condicionados por tanto, nunca son plena expresión de lo real-posible, son diversos y desconcertantes, pero también convergentes en su última intención y siempre degenerables con los engañosos adornos de la ideología, con los que embellecemos la realidad para eludir la ardua tarea de transformarla.

En conclusión, que nuestro autor abogue por una defensa de la razón simbólica-utópica supone una fuerte posición respecto a la realidad ontológica del sujeto; una epistemología que parte de una confianza en el hombre y que no desdeña los lenguajes menos objetivos para los pronunciamientos sobre el sentido. Sin embargo, que defienda que el lenguaje simbólico o poético guarda una verdad, no significa que cualquier poesía o símbolo sea verdadero o se desvele verdad. Por el contrario, cree que supone un enorme peligro que la humanidad se apoye en símbolos no criticados, asumidos fanáticamente y de espaldas a la voz de la realidad, ya que no todo símbolo manifiesta verdad, sino también ideología. Los símbolos –considera Caffarena– son índices de la posibilidad real y de nuestra estructura utópica, lo que implica que con ellos nos hacemos conscientes de nuestra realidad, pero, eso sí, solo llegamos a comprenderlos en la medida en que nos implicamos en una praxis de la transformación de la misma realidad. Es decir, de nuevo la ética-política se muestra central, no solo para vivir una vida feliz y digna, como pensaba Aristóteles, sino para comprender nuestra propia existencia humana:

Al filósofo le corresponde esa mediación entre el científico y el poeta, que puede cifrarse en la recuperación crítica de la verdad de los símbolos. Una tarea que pide conjuntamente sensibilidad vital, lucidez despiadada y compromiso práxico.<sup>97</sup>

Con el fin de una mayor claridad expositiva enunciaré los criterios que según el filósofo madrileño nos habilitan para hablar de una correcta o incorrecta utilización del lenguaje simbólico, lo que nos posibilita considerar seriamente su *pretensión de verdad*.

---

real, entendido utópico-concretamente: entendido como un correlato en el que de ninguna manera todos los días son noche, pero en el que tampoco –en el sentido no-utópico– todas las noches son ya día. La actitud ante este algo no-decidió, pero decidible por el trabajo y la acción mediata, se llama optimismo militante.” *Ibíd.*, p. 241.

<sup>97</sup> *Ibíd.*, p. 139.

Criterios que diferencian entre los diversos ámbitos o sectores temáticos del conocimiento y determinan los límites de sus respectivas pretensiones de verdad; cosa que una antropología con vocación de omnicomprensividad ha de tener en cuenta. Veámoslo muy sistemáticamente<sup>98</sup>.

- a. En primer lugar un sector formal: ámbito de lo lógico y matemático. El control viene dado por la reflexión de la aplicación correcta de ciertas leyes del funcionamiento mental.
- b. Un sector empírico: los controles se van logrando con el éxito y el fracaso que resulta de la confrontación de nuestros juicios con lo percibido.
- c. Un sector de lo vivido: ámbito de la fenomenología que en origen pretendía un grado cero de interpretación, aunque la mediación lingüística siempre está ahí, por lo menos la mediación del lenguaje descriptivo y el fundamentante. El control radica en la reflexión perseverante.
- d. Un posible sector metafísico: sector problemático cuyos controles son más laxos e indirectos, pero que se apoyan en una metodología trascendental antropológica, es decir, en el análisis de las condiciones de posibilidad de los diferentes existenciales humanos.
- e. Y por último, el sector que nos interesa aquí, el de lo simbólicamente sugerido. La verdad a la que aspiran los símbolos es la realidad del sujeto, aunque, a partir de ella, puede alcanzar cierta pretensión de totalidad y ultimidad de lo real; es decir, dar el salto de la antropología a la ontología. Y, como ya hemos insinuado a lo largo de este escrito, la inclusión de lo simbólico en la epistemología hay que buscarlo en el seno del deseo profundo, del deseo constitutivo o lo que también podríamos llamar razón utópica o razón del deseo. De este modo entendemos que el ejercicio de razón tiene como fin actualizar los controles de lo bien fundado que puedan acreditar la pretensión de verdad simbólica. Lo simbólico está íntimamente ligado a

---

<sup>98</sup> Clasificación tomada de EM., pp. 454, 455.



la experiencia vital, al deseo constitutivo<sup>99</sup>, por eso lo simbólico no puede ser segregable de la búsqueda humana de la verdad y aún más en lo que se refiere a nosotros mismos, a lo humano.

Por razones de sistematicidad Caffarena expone cada ámbito de forma muy compartimentada, sin embargo, podemos relacionar claramente el grupo “a” y “b” como los grupos de mayor exigencia objetiva y aplicabilidad técnica. Por otra parte, los grupos “c”, “d” y “e” se interrelacionan mutuamente configurando en su conjunto la metodología que Caffarena ha denominado en ocasiones *fenomenológica existencial trascendental*. La necesidad de la fenomenología para dar cuenta de la dimensión personal e intencional del ser humano cuyo estudio exige un lenguaje sugerente y simbólico que se fundamenta en la razón utópica que, a su vez, apunta a cierta apertura hacia el ser, lo que Ricœur llamaría la “*vehemencia ontológica*”.

## **2.5. La antropología fenomenológica ante el reto de la ética**

Como hemos visto en el punto anterior, la razón utópica tiene gran relevancia, lo que implica que la fundamentación de la ética, así como la pregunta por el destino, son temáticas que la antropología, entendida de la forma que estamos viendo, no puede eludir.

La cuestión ética surge en un momento histórico muy posterior a la de los códigos morales. Estos aparecen con la humanidad misma como códigos grupales cuya función era garantizar la cohesión, asentándose en los valores y creencias culturales. Los códigos se imponían al individuo de forma prerracional de modo emotivo-simbólico. Pero para que surjan las cuestiones éticas tuvo el individuo que alcanzar un suficiente desarrollo personal, una autonomía y una conciencia individual tal que desembocara en la necesidad vital de preguntarse por los fundamentos de los códigos morales impuestos

---

<sup>99</sup> No se refiere a cualquier deseo, sino al esencialmente constitutivo al ser humano, por eso, uno de los criterios de lo bien fundado será determinar qué deseo está detrás de la expresión simbólica, así como la antropología reflexionar sobre qué es realmente lo constitutivo.

por la tradición. Tal desarrollo ocurre, relativamente hablando, muy avanzada la historia humana.

En esta breve narración sobre el origen de la ética que Caffarena propone en su artículo “Sobre el método de la antropología filosófica”, se esconden varias ideas importantes. Primero, que toda conciencia ética es siempre correlativa a la libertad, por tanto, muy kantianamente, defiende que será muy difícil justificar la libertad humana fuera del contexto ético; correlativamente será prácticamente imposible no presuponer la libertad si hablamos de ética. De hecho, como ya apuntamos en otro momento, defender que el ser humano es un ser ético, es decir, dotado de responsabilidad, es uno de los argumentos más potentes para defender la existencia del yo-sujeto. Insisto en la cita...

Sin contar con una solidez y duración del “yo”, no parece quepa encontrar sentido a las mismas nociones fundamentales de libertad ética y responsabilidad.<sup>100</sup>

Segundo, esconde toda una teoría respecto a la evolución moral del ser humano al vincular el mayor grado de madurez individual a la reflexión ética. El hombre es entendido como un ser desiderativo autocéntrico que busca, a través de su acción, la supervivencia; pero no sólo eso, sino también el continuo perfeccionamiento. No solo mejora los medios materiales de vida por medio de la tecnología, sino que perfecciona una vida cultural que le va proporcionando respuestas de sentido<sup>101</sup>. Ahora bien, la respuesta al reto de la supervivencia y del sentido en origen se daba de forma grupal, será más tarde y en un desarrollo paulatino aún inconcluso, donde el discurso moral se centre más en la autonomía del individuo. Frente a este planteamiento los científicos culturales ponen su acento en las estructuras que determinan los mecanismos sociales, por lo que ponen en duda tanto que la subjetividad tenga alguna importancia, al ser esta

---

<sup>100</sup> EM., p. 181

<sup>101</sup> Interpretación del ser humano que recuerda a la filosofía de Ortega y Gasset.

“He aquí dos funciones permanentes, dos factores esenciales de toda vida humana, que, además, se influyen mutuamente: ideología y técnica.”

“La vida no es, sin más ni más, el hombre, es decir, el sujeto que vive. Sino que es el drama de ese sujeto al encontrarse teniendo que bracear, que nadar náufrago en el mundo.” *En torno a Galileo*, p. 67 y 68, Alianza, 1996, Madrid.

un subproducto de las estructuras sociales, como que su estudio sea metodológicamente viable.

Caffarena, si bien subraya lo que el fenomenólogo tiene que aprender de la ciencia (y es que en los estadios primitivos prevalece lo grupal), considera que el planteamiento del deseo autocéntrico (la subjetividad) no debe marginarse ni dejar de tenerse en cuenta. Es cierto que la subjetividad personal tarda en desarrollarse y requiere un estimable desarrollo cultural, pero, como más arriba hemos apuntado, lo ético sin referencia a la libertad y la subjetividad es implanteable.

La cuestión del progreso humano (el técnico, pero sobre todo por lo problemático, el ético) será muy importante y tendremos que dar cuenta de ella. Simplemente apuntar en este momento que es en *El enigma y el misterio* donde el autor desarrolla su tesis al respecto del desarrollo moral y religioso del ser humano. Para ello, en la primera parte del libro, reinterpreta la teoría de K. Jaspers del “*tiempo-eje*” y la de H. Bergson de la doble fuente de la moral y la religión. Ahora bien, para la cuestión metodológica que nos atañe, Caffarena indica que desde la antropología empírica u objetiva, o bien no se plantea los asuntos prácticos, o bien se cae irremediabilmente en la falacia naturalista<sup>102</sup>. Por otro lado, fundamentar la ética desde posiciones metafísicas no es menos problemático pues supone la validación previa de la metafísica que se defiende. De hecho, según la tradición filosófica en la que se sitúa, más bien es la ética la que, en todo caso, puede avalar cierta aventura metafísica, aventura que incluye una ontología y una pretensión de decir algo sobre el ser del hombre. Por tanto, la reflexión sobre la ética y su fundamentación será algo central para su antropología. Como vemos, la relación dialéctica entre ambas disciplinas es inseparable. La idea de ser humano va a fundamentar la ética, a la vez que el proyecto ético defendido supone una piedra angular

---

<sup>102</sup> Aunque Hume critica las éticas que derivan del “ser” el “deber ser” (crítica que podemos interpretar que ya defendida por Spinoza con su noción del “error teleológico”), la falacia naturalista como tal es desarrollada por G. E. Moore en su *Principia Ethica*. En él critica las vertientes morales naturalistas desde el argumento de la pregunta abierta. Si se define bueno desde un conjunto de juicios valorativos, cabe preguntarse por esos juicios valorativos. Por ejemplo, si decimos que bueno es lo que produce placer, entonces todo lo que es placentero es bueno. Como consecuencia, al decir que el placer es igual a bien caemos en una tautología. En la frase el placer es bueno, lo que realmente decimos es que el placer es placer. Moore concluye que no se puede reducir la ética a enunciados de tipo: “bueno es lo que opina la mayoría o lo que produce placer”. Esto se debe a que los valores son algo indefinible que no pueden descomponerse en partes o propiedades. Los juicios valorativos son juicios últimos y por eso propone una ética de fines, pero basada en intuiciones de nociones simples como la idea de bien. Este razonamiento hunde sus raíces en la filosofía de sentido común de Thomas Reid, donde sí cabe la reflexión es en los medios, en lo que tengo que hacer para alcanzar ese valor o fin intuitivamente dado.

para defender una determinada idea antropológica. Como elemento regulador de este, en ocasiones confuso equilibrio, encontraremos a las ciencias objetivas, que con sus descubrimientos matizan e incluso imposibilitan los discursos que desde la filosofía antropológica podamos hacer. Sin embargo, los juicios científicos no dejan de basarse en modelos teóricos explicativos que no hacen más que interpretar los hechos a partir de conceptos, con frecuencia, no criticados. Es decir, como hemos expuesto, la misma visión objetiva que pretende el científico ya está mediada por un lenguaje simbólico que muestra una forma de ser y de estar en el mundo. Aunque sólo son admitidas aquellas teorías que tienen un apoyo experimental, la ciencia, como expuso Thomas Kuhn<sup>103</sup>, no depende solo de aspectos puramente epistemológicos, sino que también los factores axiológicos, socio-culturales, etc. influyen en lo que se considera como falso o verdadero. Por lo tanto, a toda esta dialéctica hay que insertarle una crítica a las ideologías y al mundo de los símbolos. Así que, después de lo dicho, ¿es posible decir algo sobre el ser?, ¿es posible salir de las mediaciones? La respuesta, si no queremos ser ingenuos ni pecar de dogmáticos, va a ser que no. ¿Implica esto que todo es relativo, que las respuestas a los interrogantes epistemológicos y éticos dependen de creencias y, en el mejor de los casos, de decisiones personales que no tienen más argumentación que, tal vez, las consecuencias prácticas que puedan acarrear?...

Es en la modernidad cuando la pregunta por la fundamentación de la moral cobra especial relevancia. Hasta entonces la religión ejercía, entre otras cosas, la función de fundamentadora, pero esta función se puso en duda en la modernidad gracias al proceso de autonomización de la subjetividad y de la razón respecto de las creencias religiosas, así como el creciente interés en la búsqueda de la universalización de la moral debido a la mayor conciencia identitaria del individuo con su especie. Sin embargo, la mentada tarea de fundamentación pronto se reveló ser prácticamente un límite del pensamiento. Varias son las teorías que rechazan el mentado esfuerzo fundamentador. Siguiendo la clasificación realizada por Adela Cortina en *Ética sin moral*<sup>104</sup> podemos destacar entre estas teorías a: los “cientificistas”, los “racionalistas críticos” y el “pensamiento débil”.

---

<sup>103</sup> Cf., Khun, T. La estructura de las revoluciones científicas, FCE, México, 2006.

<sup>104</sup> Cortina, A., *Ética sin moral*, Tecnos, 2007, Madrid.

Los científicos, como ya hemos mentado más de una vez, defienden que conocimiento, propiamente dicho, solo lo hay de hechos ya que este es el único que puede ser objetivo. La moral queda reducida al ámbito subjetivo e irracional. Propugnan un monoteísmo lógico para las ciencias positivas y un politeísmo axiológico para la ética. Por tanto, las cuestiones éticas quedan a merced de las emociones. El emotivismo será una de las consecuencias del científicismo ya que como la reflexión racional no puede acceder a las cuestiones prácticas, nuestros discursos morales no tendrán otro objetivo que conmover a los interlocutores.

Por su parte, el racionalismo crítico rechaza cualquier intento de fundamentación de la moral pues este, irremediablemente, desemboca en posiciones dogmáticas ya que siempre parte de unos axiomas inamovibles. Por tanto, abogan, análogamente con el método falibilista de las ciencias naturales, por ir corroborando la aplicabilidad y la adecuación de las normas sociales sin hacer referencia a ningún proyecto global en función a unos valores dados, ni a ninguna intencionalidad. Por ejemplo, Popper defiende una ingeniería social en la que, en relación con las instituciones sociales, *el punto de vista tecnológico es totalmente independiente de toda cuestión de "origen"*. Lo que define, pues, dicha tecnología es la adopción de un punto de vista fragmentario. El ingeniero social se presenta así como el garante de las libertades frente al totalitarismo pues...

Aunque quizá abrigue algún ideal concerniente a la sociedad "como un todo" -su bienestar general quizás-, no cree en el método de rehacerla totalmente. Cualesquiera que sean sus fines, intenta llevarlos a cabo con pequeños ajustes y reajustes que pueden mejorarse continuamente. Sus fines pueden ser de diversas clases, por ejemplo: la acumulación de riqueza y poder por parte de ciertos individuos o de ciertos grupos; o la distribución de la riqueza y el poder; o la protección de ciertos "derechos" de individuos o grupos, etc. (...) El ingeniero fragmentario sabe, como Sócrates, cuán poco sabe. Sabe que sólo podemos aprender de nuestros errores.<sup>105</sup>

El "pensamiento débil" rechaza cualquier fundamento racional de ser. Frente a una razón *totalizante* utópica e *identificadora* aboga por el fragmento. Para esta corriente la idea moderna de que la razón liberará o emancipará a la humanidad no deja de ser un gran relato, un gran mito auto-justificador que transformó la filosofía en política militante, es decir, en un instrumento de dominación. Entre los conceptos más

---

<sup>105</sup> Popper, K. R., *La miseria del historicismo*, p.80, 81, Alianza, Madrid, 1987.

relevantes de la modernidad se encuentra el de “*progreso*”, que esconde tras de sí toda la mitología moderna. Un mito cuya gran falacia es la promesa de emancipación. Las teorías modernas *totalizantes* y *unificantes*, en pro de la homogeneidad y la conformidad, no dan cuenta de la acrisolada sociedad, de su pluralidad y diversidad, con lo que destruyen la individualidad. Frente a esto, la posmodernidad valora la inconmensurabilidad, la diferencia, la fragmentación, como antídotos contra los modos modernos de racionalidad, a la postre, siempre represivos. Foucault, por ejemplo, defiende la “*sorprendente eficacia del criticismo discontinuo, particular y local*”, frente al “*efecto inhibidor de las teorías globales y totalitarias*”, y esto tanto en el plano teórico como en el político. Por otro lado la teoría posmoderna desafía la noción de historia *monolineal*, pues supone la admisión del progreso histórico e implica la recaída en la mitología de los grandes relatos. Al defender la imposibilidad de valores absolutos, la sociedad posmoderna se caracteriza por su pluralismo. Sin embargo, la asunción de que los lenguajes, esto es, las diferentes perspectivas, sean inconmensurables entre sí supone un cierto pesimismo antropológico en el que las relaciones humanas no pueden ser más que relaciones de sumisión y poder. Pensar que el diálogo puede acercar a los pueblos, fundamentar una ética universal y/o que el discurso tenga una dimensión cognitiva no es, para el “pensamiento débil”, más que una quimera.

A estas tres posturas que, desde puntos diferentes, rechazan la fundamentación de la moral, podríamos añadir una cuarta que si bien sí que plantea la posibilidad de una razón práctica, esta se ha de vincular a la tradición. A esta corriente la podemos denominar *conservadora*. Uno de sus representantes más relevantes es MacIntyre. Para este autor la moral se ha de fundamentar en una ética teleológica que, desde una unidad narrativa y de valores, sea capaz de articular tres elementos: cómo es el hombre; cómo debería ser el hombre; y las normas que llevan de un estado a otro. De este modo, si queremos salvar la racionalidad práctica tendremos que volver a éticas pre-modernas vinculadas a una comunidad de pertenencia. Claro está, este planteamiento implica renunciar a la pretensión de universalidad.

Caffarena no comparte estas posturas pues, como hemos ido viendo, defiende la posibilidad de poder reflexionar sobre la verdad de las respuestas a las preguntas esenciales, que suelen ser de tipo axiológico. Renunciar al proyecto de fundamentación

podría tener consecuencias prácticas nada deseables ya que aceptaríamos: la imposibilidad del diálogo intercultural, los guetos ideológicos, la dependencia circunstancial de los valores y normas morales, y la inevitabilidad de posturas fanáticas y fundamentalistas por la imposibilidad del discurso racional sobre la ética. Es decir, no podemos dejar la cuestión de la verdad en manos de la conciencia religiosa-ideológica ya que esto implicaría –y utilizo aquí palabras de Caffarena– *un cierto suicidio de la razón crítica*<sup>106</sup>. En conclusión, la filosofía tiene un gran reto al que enfrentarse y nada le asegura el éxito, pero ha de emprender la tarea y llegar hasta donde sea capaz.

Ahora bien, para abordar la complicada tarea de la fundamentación ética, Caffarena rechaza las pretensiones simplificadoras de la antropología filosófica objetiva. Veamos en qué se basa para este rechazo.

La fenomenología, según Caffarena, articula la problemática ética de la siguiente pregunta: cómo surge en la vida consciente el planteamiento por las normas de acción<sup>107</sup>. La respuesta de la fenomenología, siempre desde la perspectiva de entender al hombre como ser desiderativo que busca la supervivencia, será entender lo esencial de la ética como una llamada de la conciencia a superar la autocentricidad del deseo en el reconocimiento de otros centros en igualdad con el propio. Ahora bien, lo dicho, desde la fenomenología, es tomado como un dato de la conciencia, pues quien lo vive tiende a tomarlo por universal. Huelga decir que tomar como principio universal de reflexión el dato de conciencia mentado y llegar a fundamentar su intersubjetividad no dejará de ser problemático. Suponer que todo el mundo considera como lo ético, es decir, como lo bueno, la superación de la autocentricidad del deseo, o lo que es lo mismo, el egoísmo, no deja de suponer la defensa del optimismo antropológico, sobre el que tendremos que reflexionar y mostrar la base en que reposa.

Pero volvamos a la crítica a la antropología filosófica objetiva. Según Caffarena, las teorías más plausibles que esta antropología puede proporcionar son las del eudemonismo o el utilitarismo. Pero estas, o bien no explican el porqué del objetivo ético de superar la autocentricidad del deseo, lo cual es, según la fenomenología, un

---

<sup>106</sup> Gómez Caffarena, J., “Filosofía de la religión. Invitación a una tarea actual”, p., 112, *Isegoría*, 1, mayo 1990.

<sup>107</sup> MAF., p. 187.

dato primario de la consciencia; o bien, para explicarlo, introducen elementos que desbordan la lógica objetiva, como definiciones sustantivas que implican metafísicas no criticadas.

Sin embargo, criticar estas metodologías no implica que el método fenomenológico sea la panacea. Del mismo modo que la fenomenología de la religión presupone la sensibilidad religiosa en todo ser humano y el crítico de arte presupone sensibilidad estética en sus lectores, el fenomenólogo al tratar la fundamentación de la ética presupone que todo ser humano, en cuanto ser ético, encuentra en su conciencia *la llamada a superar la autocentricidad de su deseo*. A modo de ejemplo arquetípico, Kant tuvo que asumir tal presuposición y renunciar a una fundamentación en sentido estricto de la moral. La renuncia está implícita en la consideración del imperativo categórico como un “*Faktum der Vernunft*”<sup>108</sup>, lo que supone considerar la exigencia moral de la razón práctica como un hecho. De este modo, el de Königsberg renuncia a una fundamentación racional y el imperativo categórico es concebido como, podríamos decir, una nota necesaria de la razón práctica humana. Pero tal hecho no es material, sino que se da en la conciencia, por lo que Kant tiene que aceptar que no tiene modo de argüir contra quien niegue la realidad de lo que él considera un hecho de razón. En consecuencia, la ética kantiana se fundamenta en el supuesto de que todo ser racional es participante de una vivencia ética análoga, pero sin poder ir más lejos<sup>109</sup>.

Aunque precario desde el punto de vista formal, presuponer una vivencia análoga a toda la humanidad es importante y necesario para poder dar cuenta del aspecto ético humano. Como vemos, Caffarena está dispuesto a dar este salto y apostar por cierto optimismo antropológico, aunque es consciente que tal apuesta, más allá de su problematicidad, para muchos, tras el convulso siglo XX., puede tener un cariz no poco provocativo. Sobre este asunto leemos:

Tampoco para el fenomenólogo es fácil la ética. Pero al menos él es más lúcido en el reconocimiento de lo que debería lograr —y de su relativo fracaso en la medida en que no lo logra—. Mientras algo mejor no se logre, la Antropología fenomenológica no se avergonzará de llamar con Kant “hecho de razón” a ese dato consciente de la llamada a la superación de la autocentricidad del deseo. Y su aclaración (no propiamente “explicación”, que sonaría objetiva) la encontrará en un

---

<sup>108</sup> KprV., V, 31, 42, 55.

<sup>109</sup> Sobre esta interpretación de Kant cf., TMK., cap. IV.



vínculo de solidaridad que une a los humanos, más hondo que sus diferencias individuales y grupales.<sup>110</sup>

En el mismo artículo, para defender este “hecho de razón” y el planteamiento fenomenológico, el autor apunta a la idea de que el ser humano no sólo es miembro de una comunidad lingüística (Apel), sino que es considerado como un fin en sí, es decir, dotado de dignidad. Tal consideración hace que las relaciones yo/tú impliquen una actitud ética y personalista diferente a la relación yo/ello. Y, por otro lado, nuestro discurso ético-político actual, fundamentado en los “derechos humanos” –expresión del humanismo contemporáneo–, solo puede ser asumido desde una antropología fenomenológica como la expuesta. Con otras palabras: solo podemos creer en el ser humano, solo podemos defender el humanismo, si salvamos al hombre-sujeto, es decir, si salvamos el fenómeno consciente que cada uno vivimos y del que parte toda nuestra actividad intencional, incluida la ciencia. Llegar a ese núcleo radical y originario es tarea de una filosofía fenomenológica<sup>111</sup>.

---

<sup>110</sup> MAF., p. 189.

<sup>111</sup> Tendremos que definir con más detalle en qué consiste el humanismo para Caffarena, pero sirva para la presente reflexión unas características generales que recojo del libro de Jesús Conill *El enigma del animal fantástico* y al que pertenece la siguiente cita:

“Cualquier humanismo apoyaría el universalismo, la solidaridad, el diálogo, la no violencia mortífera, la democracia real y progresiva. Es decir, se defienden unos valores y unas mediaciones que se creen acordes con esos valores; de lo contrario, serían degeneraciones o uso ideológico falseador de la realidad.

Lo cual quiere decir que el punto arquimédico para juzgar cualquier valorización o realización es la defensa radical de la humanización: el “ethos” humanista es –negativamente expresado– la “resistencia a la deshumanización””. *El enigma del animal fantástico*, pp. 24, 25., Tecnos, Madrid, 1991.

Entendido así, el humanismo tiene mucho de moral y de utópico ya que anticipa un ideal de ser humano que hace de modelo comparativo respecto a lo existente y, por ende, es crítico. De forma que la reflexión teórica llama a una acción práctica que implica a la economía, la educación, la crítica social, la crítica de las ideologías y la política, con el fin de transformar la sociedad en pro de una creciente humanización. Esto tiene sus peligros, como la historia nos ha mostrado, lo que ha hecho que actualmente la pregunta crucial, la línea divisoria entre un tipo de pensamiento y otro, no sea el teísmo/deísmo/ateísmo, o las derechas/izquierdas, etc., sino entre el humanismo/antihumanismo. Significativo al respecto es el título de un importante artículo de José Gómez Caffarena: “Creer o no creer en el hombre: ¿No es ésta la cuestión?”

En definitiva, la creencia en el hombre será el principio en el que se va a basar toda la antropología fenomenológica de Gómez Caffarena. Ahora bien, para entender bien en qué consiste tal creencia, la podemos articular en tres aspectos<sup>112</sup>.

*Creer en el hombre implica una actitud de aceptación. Acoger la realidad que somos implica luchar contra auto-engaños narcotizantes y contra actitudes resignadas y/o desesperadas.* Punto de inicio de la antropología que va a exigir una investigación antropológica crítica muy profunda y que aboga por un diálogo continuo con las cuestiones prácticas.

Por otro lado, *creer en el hombre es, sobre todo, una convicción compleja acerca de la bondad fundamental del ser humano, es creer que la tendencia a la solidaridad prima sobre otras tendencias.* Algo muy problemático que tendremos que matizar y discutir a fondo para entender bien esta filosofía; pues, desde los ojos escépticos de un mundo que se cree en decadencia, peca de una altísima ingenuidad.

Y por último, *creer en el hombre significa una básica confianza en su realidad; en que esta no es absurda, lo que implica que su “deseo radical” (no se refiere a los deseos concretos, sino al deseo profundo constitutivo a todo ser humano y que se orienta hacia la verdad y el bien) no puede estar condenado a la frustración.* Este último punto tiene gran relevancia porque será la base en la que Caffarena apoyará sus argumentos a favor de cierto tipo de conocimiento ontológico y con el que se supere el relativismo. Pero el hecho de que parta de una creencia y, por tanto de algo no demostrable, hace que su planteamiento adquiera un cierto carácter de apuesta, pero, eso sí, una apuesta que admite la reflexión, que puede hacerse razonable o plausible. Evidentemente muchos podrán en duda eso de que la creencia en la bondad del ser humano no es planteable pues, ¿no ha quedado demostrado por las reiteradas barbaries que la historia nos recuerda que ese *deseo radical orientado hacia la verdad y el bien* no es tan constitutivo del ser humano como desearíamos? o ¿cómo se explica desde estos tan optimistas principios antropológicos los actos malintencionados que sin duda acaecen? O ¿por qué hablar de una serie de notas humanas constitutivas y esenciales de corte axiológico?, ¿por qué no podemos compartir simplemente una información

---

<sup>112</sup> La articulación de la “creencia en el hombre” de Caffarena la he recogido de su artículo “Creer o no creer en el hombre: ¿no es ésta la cuestión?”, inserto en el libro *La entraña humanista del cristianismo*, Verbo Divino, Estella, 1988.

genética, o compartir como humanidad una serie de necesidades, o una serie de capacidades y dejar la cuestión de las diferentes actitudes, como la bienintencionada, a merced de la libertad de cada uno? Aunque algunas respuestas a las anteriores cuestiones se puedan entrever en el análisis de la metodología que hemos realizado, tendremos que arrojar algo más de luz y seguir con nuestra investigación sobre la antropología y ética de José Gómez Caffarena.

### 3. Consideraciones críticas finales sobre la metodología

Como hemos ido viendo, la antropología que persigue Gómez Caffarena exige una metodología que pueda configurar un discurso lo más omnicomprendivo posible sobre el ser humano. En este sentido las metodologías más objetivas y estructuralistas, aun siendo muy necesarias, son parciales ya que solo dan una imagen objetiva del sujeto. Por ejemplo, el estructuralismo de Levi- Strauss tiene el siguiente ideario metodológico:

El conjunto de las costumbres de un pueblo es marcado siempre por un estilo; dichas costumbres forman sistemas. Estoy persuadido de que esos sistemas no existen en número ilimitado y de que las sociedades humanas, como los individuos —en sus juegos, sus sueños o sus delirios— jamás crean de manera absoluta sino que se limitan a elegir ciertas combinaciones en un repertorio ideal que resultaría posible reconstituir. Si se hiciera el inventario de todas las costumbres observadas, de todas aquellas imaginadas en los mitos así como de las evocadas en los juegos de los niños y de los adultos, de los sueños de los individuos sanos o enfermos y de las conductas psicopatológicas, se llegaría a una especie de tabla periódica como la de los elementos químicos, donde todas las costumbres reales o simplemente posibles aparecerían agrupadas en familias y donde nos bastaría reconocer aquellas que las sociedades han adoptado efectivamente.<sup>113</sup>

En este sentido, el estructuralismo tiene como objetivo explicar las relaciones entre los individuos así como sus leyes de transformación. Las estructuras son entendidas como la interrelación entre elementos simples que forman, en su interrelación, una unidad cuyas características son las de formar una totalidad, tener unas reglas internas de transformación y la capacidad de autorregularse frente a agentes desestabilizadores externos<sup>114</sup>. Pero esta perspectiva tiene, a mi entender, ciertas limitaciones. Los

---

<sup>113</sup> Levi-Strauss, C., *Tristes trópicos*, p. 184, Paidós, Barcelona, 1988.

<sup>114</sup> Ver Saussure, F., *Curso de lingüística general*, Akal, Madrid, 2006.

elementos simples de una estructura, a su vez, siempre pueden ser vistos como una estructura de grado menor compuesto de nuevos elementos simples y así hasta el infinito (Leibniz); por tanto, el límite radica en que no se puede determinar qué es un elemento simple, lo que reduce la realidad a una estructura de estructuras.

Considero que el estructuralismo es una filosofía del límite. Una filosofía que describe una interrelación entre elementos que se toman como una unidad simple, pero sin poder llegar a conocer qué es esa unidad. Desde el estructuralismo la pregunta por el *ser* queda sin respuesta, aunque haya que presuponerla por razones de operatividad. No obstante, no deja de ser importante, aún desde el estructuralismo, determinar qué entendemos por el elemento simple de las estructuras, aunque tal elemento simple sea incognoscible. Con otras palabras: el estructuralismo simplemente presupone la unidad atómica que configura la estructura, aunque no le importa en exceso tal limitación. Su objetivo, aparte de describir las relaciones o interacciones observables, consiste en buscar la explicación de los diferentes sistemas por medio de la deducción de una estructura subyacente. Lo interesante es que, según Levi-Strauss, las estructuras no encajan en el terreno de los hechos comprobables y, de hecho, son inconscientes para los miembros afectados por ellas, lo que quiere decir que las estructuras no se dan directamente en la consciencia, sino a través del comportamiento y, en todo caso, el individuo solo adquiere de ellas un conocimiento restringido a través de tomas de conciencia incompletas que se dan con ocasión de las desadaptaciones. Pero me pregunto: en tanto que solo podemos averiguar las estructuras a través de actos intencionales y estos exigen para su estudio de la interpretación, ¿quién interpreta?, ¿quién deduce esas estructuras subyacentes? El estructuralista, en su ejercicio de antropólogo, sociólogo o psicólogo, ¿no se sitúa fuera del propio sistema estructural?, ¿desde dónde habla y, sobre todo, quién habla? Pues parece que al exponer un discurso sobre el ser humano con vocación objetiva se obvia que surge de una perspectiva e interpretación determinada.

No creo que las anteriores cuestiones le preocupen en exceso al estructuralismo, pues como método solo le interesa su objeto de estudio y en ese sentido su metodología ha dado grandes frutos. Pero la filosofía, entendida como actividad crítica radical, se exige enfrentarse a tales cuestiones. Como ya indiqué al inicio de este capítulo, los métodos, al contrario de lo que pensaba Descartes, no son solo un cúmulo de reglas que nos

facilitan y nos garantizan el conocimiento, sino que son una manera de estar y ver la realidad, una manera de valorar el mundo, pues en función de ellos determinamos qué es y qué no es real. El estructuralismo obvia las cuestiones radicales y se limita a describir una serie de leyes de relación y transformación que regulan los sistemas y, lo que es más importante, tales descripciones son consideradas como un reflejo de la estructura de la realidad. Ahora bien, considero que las presuposiciones que se esconden detrás de estos planteamientos no deben dejarse en la trastienda de la reflexión filosófica. No hay que olvidar que el nivel estructural del discurso es algo imprescindible para el diálogo y el entendimiento mutuo. Sin embargo, el peligro del planteamiento estructural radica en que el esquema propuesto sea considerado como algo real, olvidando de qué operaciones ha salido. Las estructuras son, ante todo y esencialmente, un haz de transformaciones; algo dinámico que, sin embargo, por la naturaleza del lenguaje, se tiende a mostrar de una forma sincrónica, estática. Ciertamente que son instrumentos de interpretación utilísimos, pero de ahí a que muestren el esquema de la realidad va un gran paso, por otra parte, muy peligroso. Pero vayamos más allá. Supongamos que partimos de la sospecha de que los elementos simples carecen de realidad, como hace algunas filosofías monistas (Spinoza, por ejemplo), entonces ¿en qué consiste una estructura? De hecho, el estructuralismo tiene grandes dificultades ante la cuestión de la génesis de las estructuras. Las estructuras son dinámicas, cambian, evolucionan. Estos cambios nunca son globales, sino que se producen por la modificación de la relación de un elemento con otro u otros afectando a la totalidad del conjunto, pero ¿cuál es la fuente de dichos cambios y cómo surgió la estructura originaria, madre del resto de las estructuras?

Las preguntas precedentes han sido afrontadas de diferentes formas: desde un punto de vista positivista estas cuestiones entran en el saco de las “sin respuesta”, es decir, de las que carecen de sentido. Por otro lado, el pragmatismo ha resuelto que el criterio a asumir ha de ser aquel del que deriven las formas de vida más útiles. Aunque, a mi entender, no se da cuenta que tras la palabra *utilidad* hay, de nuevo, un gran cúmulo de presuposiciones no criticadas ya que toma al individuo o a lo social como criterio para determinar qué es útil o no, sin resolver ni reflexionar —no sé si interesadamente— sobre el problema de la identidad personal o social. Otros, con cierta coherencia, afrontaron la vacuidad de las estructuras y postularon el *posestructuralismo*, inaugurando con ello esa corriente nihilista llamada “posmodernidad”. Foucault plantea que concebir las

estructuras como un sistema de transformaciones implica que estas carecen de lógica. Las estructuras aparecen y desaparecen por mutaciones fortuitas o emergencias momentáneas; entonces ¿por qué pensar que hay una lógica detrás de la dinámica estructural? En todo caso, en este irracionalismo, el único punto fijo es el lenguaje, en tanto que elemento externo a los individuos. De este modo el pensador francés concibe el lenguaje, como buen estructuralista, como elemento dominador del hombre. Pero, entonces, ¿cuál es la naturaleza del lenguaje?, ¿cuál es ese ser suyo que nos permite comunicarnos y hablar sobre las estructuras mismas? Foucault se limita a considerarlo un misterio.

Sin embargo, otras filosofías afrontan el reto que esquivo el estructuralismo. Parten de Kant, pero, en vez de centrarse en la *Crítica de la razón pura*, en la epistemología, en los límites de la razón y las estructuras o categorías cognoscitivas, toman la vía práctica, sin desechar la epistemología kantiana. Incorporando la olvidada razón práctica no reducen toda la realidad a estructura y, de este modo, intentan salvar la dimensión subjetiva, ya que, si bien el sujeto trascendental en la epistemología kantiana podría entenderse (aunque forzosamente) como simple función lógica, esto sería imposible desde la ética. Las filosofías que asumen dicho planteamiento tienen la esperanza de decir algo –aunque asintóticamente– sobre la realidad, sobre el ser, sobre la identidad. Su reto es salvar, sin caer en dogmatismos idealistas, ese ámbito de la subjetividad, de la intencionalidad, de la vivencia, de la identidad personal, que en el estructuralismo queda marginado, si no negado. En el marco de estas filosofías se sitúa el pensamiento caffareniano. Así que, por eso, para evitar reducir lo humano a objeto, Caffarena recurre a la fenomenología. Pero, en este punto se plantean no pocas dificultades. Primero, cómo expresar las vivencias si lo único que tenemos para ello es el lenguaje objetivo; ¿cómo sé si alguien, al decir “amor” o “love” o “Liebe” está expresando la misma vivencia que yo asocio a dicho término? Y, segundo, ¿cómo generar un discurso con vocación de universalidad cuyo fundamento es la vivencia personal?

En esencia, su metodología busca dar cuenta de la dimensión interna o intencional del sujeto, pero tal pretensión no deja de ser todo un reto para el pensamiento racional por su imposibilidad de contrastación empírica, además de tener que recurrir a la interpretación para su comprensión. Por ejemplo, las experiencias llamadas “oceánicas”, que describe Freud en el prólogo de *El malestar de la cultura*, pueden ser

interpretadas como el fundamento vivencial de la religiosidad o como fruto de un narcisismo ilimitado que roza lo patológico<sup>115</sup>. Sin embargo, lo que tanto unos como otros intérpretes han de aceptar es que dicha experiencia se da en realidad; es decir, es algo vivido por una serie de personas a lo largo de la historia y en diferentes culturas. El campo de la fenomenología, como es sabido, se encarga de describir el fenómeno vivenciado. El conflicto lo encontramos en un segundo momento, cuando pretendemos explicar el fenómeno o cuando hay que determinar qué *ser* le pertenece. La polémica de las interpretaciones seguramente dependerá del “*background*” existencial de los intérpretes, de los presupuestos de los que parten y de un amplio etc. Sin embargo, ya incluso en la descripción del fenómeno, en el momento fenomenológico del método, se da la interpretación y, por ende, el conflicto, pues el hecho de usar el lenguaje implica ponerse en una situación o perspectiva determinada. ¿Esto supone la imposibilidad de una cierta intersubjetividad y comunicación? ¿Supone que si yo me sitúo en una interpretación religiosa o cualquier otra, me enclaustro en cierto juego lingüístico que solo puedo compartir con quien lo acepte? o ¿existen unas estructuras universales que podríamos considerar universales?

Para superar las anteriores objeciones Caffarena debe combinar la metodología trascendental-fenomenológica con la hermenéutica, que le insta a argumentar a favor de un lenguaje simbólico, sugerente, poético que, más allá de su valor estético, ejerce una función cognoscitiva importante. Considero en este punto que sus planteamientos son bastante sugerentes pues, siguiendo la tradición hermenéutica, el lenguaje objetivo propuesto por las ciencias, si bien nos proporcionan modelos teóricos experimentalmente controlables a su vez está muy determinado por nuestra forma de estar en el mundo y por el universo simbólico que nos constituye. Así que, dejar sin criticar los símbolos que configuran nuestra identidad y nuestro mundo supone una enorme y peligrosa dogmática ingenuidad: la de pensar que nuestros discursos y modelos reflejan la realidad tal cual es. Por otro lado, desde el punto de vista moral, puede implicar una capitulación a favor de la imposibilidad de la comunicación y de argumentar a favor de un proyecto moral común.

Precisamente, es en el asunto de la ética y su fundamentación donde se hace más patente y problemática la segunda dificultad que presenté más arriba y que a

---

<sup>115</sup> El malestar de la cultura, Ob. cit., p. 17

continuación recuerdo: ¿cómo fundamentar una ética desde una vivencia, por muy *hecho de razón* que se considere?, ¿la metodología propuesta no desembocará irremediablemente en el dogmatismo?, ¿no se pretenderá imponer un tipo de vida y un tipo de hombre ideal que, en el fondo, depende de unas creencias personales, subjetivas e históricamente muy determinadas y, por tanto, condicionadas? Por otro lado, ¿cómo engranar una ética fundamentada en un “*hecho de razón*” con la historicidad de la cultura?, ¿o es que no sabemos, por lo menos desde que apareció el influyente libro de F. Nietzsche *La genealogía de la moral*, que los valores morales tienen una génesis histórica y estos cambian de una forma radical de un tiempo a otro, de un lugar a otro? El análisis histórico parece que nos dice que lo que ayer fue bueno hoy es aséptico y tal vez mañana sea malvado. Nietzsche expuso esta idea en con un archiconocido ejemplo: el héroe arcaico heleno, que encarna los valores de la vida, de lo fuerte e individual, representa la moral imperante en su tiempo y opuesta a una moral cristiana que prima lo débil, lo humilde y lo anti-vital.

Sin embargo, pese a la crítica desde el relativismo de ser dogmática la filosofía de Caffarena no deja de apostar por el hombre y la posibilidad de su perfeccionamiento moral. Ahora bien, ante el peligro de cierto dogmatismo hay que puntualizar que el pensador madrileño, en su ejercicio filosófico, pretende articular sus presupuestos y buscar una coherencia y una plausibilidad de discurso suficiente como para que este sea considerado en un supuesto debate intercultural. Es decir, tener como objetivo lograr una coherencia de discurso para el ejercicio del diálogo y no la imposición, implica alejar el fantasma del dogmatismo que se pueda esconder detrás de los discursos con cierta pretensión de universalidad (eso sí, habrá que determinar si el ejercicio es sincero). El concepto clave aquí es el de “*plausibilidad*”. Hacer plausible un discurso y unas creencias es el “humilde” objetivo de su filosofía, algo que muchas veces se olvida ya que tendemos a exigir a la filosofía la asertividad que le pedimos a las ciencias positivas. Error que tiene su origen en la creencia de que conocimiento propiamente tal solo es el aportado por estas. Pero ¡no!, aquí el planteamiento es otro. Caffarena parte de unas creencias, unos presupuestos, que intenta hacer plausibles para la perspectiva científica y, por coherencia vital como por responsabilidad moral, busca plantear en el debate público asuntos tan relevantes como los fines de la sociedad e incluso de la humanidad. Debate que en el último siglo no pocos han puesto en duda.



Pero volvamos al asunto de la ética. Es cierto que Nietzsche plantea la historicidad de los valores, una historicidad que se aleja totalmente de cualquier idea de progreso. Es decir, el hombre no mejora moralmente, en todo caso, ha empeorado, por lo menos desde la aparición del cristianismo que nos ha alejado de los valores de la vida. Sin embargo, el planteamiento fenomenológico de Caffarena puede salvarse de estas críticas interpretando dando otra lectura a los mitos e imágenes que plantea Nietzsche.

Podemos considerar a Aquiles como el arquetipo que encarna los valores del héroe arcaico. Su mito nos narra cómo el guerrero aqueo ante el requerimiento de Ulises tiene que decidir entre una larga vida en el gineceo, llena de placeres pero pueril, o una vida corta, aunque plena de sentido en tanto que se da a una causa que sobrepasa su individualidad, lo que le acarrearán honores y ser recordado para siempre<sup>116</sup>. Como vemos, a esta visión moral, que según la interpretación nitzscheana se encuentra tan alejada del cristianismo, también le sería aplicable la intuición de la superación de la autocentricidad. Eso, si interpretamos que Aquiles se da a la causa por la lucha contra la barbarie, representada por el pueblo de Ilión. Ciertamente que tras la acción de Aquiles se encuentra un deseo de inmortalidad, pero que no se logra sino dando su vida, lo que nos recuerda el salmo de Mateo 16:25 “*porque el que quiera salvar su vida la perderá...*”. Es cierto, para ser justos, que lo que sí varía de una cultura a otra es respecto a qué una persona ha de sacrificar su egoísmo: respecto a la familia, la comunidad, el país, una cultura, la humanidad entera... Pero, ¿sería considerable una ética que no pretenda superar la autocentricidad del deseo personal?, ¿sería admisible una ética cuya idea de salvación radique en el desarrollo del egoísmo? Evidentemente, desde la perspectiva fenomenológica que plantea Caffarena, no. Esta ética, que considera el desinterés como el origen del acto moral, como un *hecho de razón*, se la entiende como formal. Es decir, es una ética donde solo la actitud, la intención, la forma de hacer, nos dirá qué es ético y qué no. De este modo, la fenomenología expresa algo esencial y ahistórico de la moral y, por ende, del hombre, aunque se siga enfrentando al problema de la función de los valores constitutivamente históricos. Temporalidad donde se concretan las formas de hacer. Para ello Caffarena, si bien entiende la actitud moral universal, es decir, coincidente tanto en el hombre del siglo XII a.C., como en el del siglo XXI, considera que ha sufrido un desarrollo histórico, cuyo proceso tiende de forma dialéctica, por un

---

<sup>116</sup> Cf., Gomá Lazón, J., *Aquiles en el Gineceo*, Pre-textos, Valencia, 2007.

lado, a una mayor universalidad (del deseo de salvación de mi propia tribu, a un deseo de salvación de la humanidad en su conjunto independiente de la cultura) y por otro, pero muy relacionado con lo anterior, a una mayor personalización del proceso moral. Claro está que esta interpretación, muy cercana a los planteamientos de Bergson y Jaspers, asume la creencia de que *existe un progreso moral de la humanidad*; cosa muy problemática ya que, tristemente, la historia no para de aportar hechos que contradicen tal interpretación. Tendremos que abordar esta cuestión.

Según lo visto, la fundamentación de la ética parte de un *hecho de razón* y por tanto, algo injustificable, un juicio pre-filosófico. Ahora bien, tomar como un hecho que el ser humano es un ser ético cuya razón le exige un descentramiento de su deseo particular, implica que la reflexión práctica se ha de apoyar en una antropología determinada, del mismo modo que la antropología se apoya en un proyecto ético determinado. De nuevo se pone de manifiesto la compleja relación entre antropología y ética. Pero centrémonos en la problematicidad metodológica que supone tomar como hecho de razón el mandato moral que todo ser humano reconoce (haga o no haga caso de él). Entender la ética tan dependiente de la intencionalidad supone reducirla a la más estricta intimidad, es decir, nos plantea la dificultad práctica de la verificación del juicio moral. ¿Cómo sabemos que un acto es moralmente bueno?, ¿cómo detectar la intencionalidad? Por ejemplo, podemos sospechar que en el origen de la declaración de los derechos humanos no se encuentre la buena voluntad, sino el miedo a otras guerras que destruyan los diferentes intereses nacionales<sup>117</sup>. En pocas palabras, todo hecho, por prístino que parezca puede ser interpretado como fruto de cierta actitud egoísta. Como decía Hegel, toda acción se puede interpretar desde una dimensión universal o desde una particular. Entonces, ¿en qué nos apoyamos para defender tal hecho de razón? De nuevo, partimos de la propia vivencia para juzgar que un acto bueno es el realizado desde la buena voluntad, sin

---

<sup>117</sup> Frente a esta insuperable dificultad las teorías de la racionalidad práctica recurren a fundamentaciones de corte marcadamente utilitarista y consecuencialista. No tienen la necesidad de argumentar a favor de una bien intencionalidad humana ya que defienden que las acciones altruistas son las más racionales porque son las que tienen mayor probabilidad de acarear un beneficio personal. Es decir, en este caso el acto moral no implica una intención altruista, sino, por el contrario, en última instancia se busca el beneficio propio. cf., Parfit, D., *Prudencia, moralidad y el dilema del prisionero*, Complutense, Madrid, 2007. Una problemática que va a gravitar en torno a la ética formal, que el planteamiento fenomenológico de Caffarena defiende, es su relación con los actos concretos y sus consecuencias. ¿Tenemos que admitir eso de hágase lo justo, perezca el mundo? ¿Cuál sería el equilibrio?

interés egoísta alguno (otra cuestión, no poco importante, es si dichos actos se dan o no en la realidad)<sup>118</sup>.

En última instancia, lo que está detrás de todo este constructo es una apuesta por el hombre, porque realmente existan actos éticamente buenos. El sentido de la apuesta depende de que el apostante crea que es o no capaz de llevar a cabo dichos actos altruistas. Mientras el sujeto piense en la posibilidad de realizar actos desinteresados, es decir, tenga fe en sí mismo, seguramente tendrá fe en el hombre, pero en cuanto la desesperanza ahogue su corazón, lo más probable es que pierda la fe en la humanidad. En definitiva, el ser humano, en tanto que se considere parte de la humanidad (idea esta muy tardía, por cierto) y crea que puede de alguna forma realizar su ideal (ideal que siempre descansa en un tipo de antropología) apostará por la humanidad. Ahora bien, ¿debemos reducir el ejercicio filosófico a este psicologismo tan poco estable? ¿Nuestros argumentos van a depender de nuestra situación emocional?

Algo de verdad tiene el planteamiento anterior, sin embargo, el hecho de argumentar en un esfuerzo de coherencia personal y de maduración, asienta un fondo emotivo-vivencial, haciéndolo más estable y flexible a otras formas de entender y sentir. Uno de los argumentos más sólidos a favor de un matizado optimismo antropológico no radica tanto en argumentaciones racionales, ni en un análisis de la historia, sino en la observancia de ciertas actitudes prácticas y, claro está, de cierta interpretación de las mismas. Es decir, nuestro discurso puede decir una cosa, puede ser pesimista o desesperanzado, pero nuestros actos suelen hablar más que nuestras palabras al respecto de cómo entendemos el mundo. Es decir, mientras se busque el perfeccionamiento personal moral, significará que se tiene esperanza en el ser humano. Ahora bien, y siguiendo con la problemática planteada, considerar como fundamento que un *hecho de la razón* consistente en la exigencia de descentralización del deseo puede no ser suficiente. Podríamos interpretar de forma extrema (tristemente muchos en su momento

---

<sup>118</sup> El mismo Kant plantea esta problemática e incluso va más allá. Precediendo de alguna forma a los filósofos de la sospecha, el de Königsberg indica que la intencionalidad de un acto no solo es opaca para un observador, sino que lo puede ser también para el propio agente.

“Incluso la experiencia interna del hombre en él mismo no le permite penetrar las profundidades del corazón de modo que pudiera alcanzar por auto-observación un conocimiento totalmente seguro acerca del fundamento de las máximas que reconoce como suyas y acerca de la pureza y firmeza de las mismas” Kant, I., *La religión dentro de los límites de la mera razón*, p. 84, Alianza editorial, Madrid, 2007.

lo hicieron) que la actitud de Hitler fue altruista ya que sacrificó su vida y sus intereses para y por el pueblo alemán (ario más concretamente)<sup>119</sup>. Otro ejemplo extremo sería pensar que Al Capone fue un mártir que puso en riesgo su vida y sacrificó su tiempo en beneficio de su familia. Los ejemplos se podrían multiplicar indefinidamente. Seguramente tanto Hitler como Al Capone sean héroes morales para los individuos que entraron en alguno de los grupos protegidos por estos personajes. Ahora bien, para que no chirrie la argumentación ética, hemos de tener en cuenta que los anteriores proyectos morales-utópicos (si así lo interpretáramos) no abarcan a toda la humanidad, sino que, por el contrario, son proyectos fragmentarios y sectarios. Así, el planteamiento formal basado en un “hecho de razón” exige como elemento regulador una vocación de universalidad, la cual descansa en una concepción de humanidad en la que cada uno de sus miembros es considerado como un ser personal, esto es, digno. Pero claro está, si queremos dar un paso más en la fundamentación nos tendremos que preguntar por la *dignidad*: ¿en qué consiste?, ¿por qué el ser humano es tal? Pregunta que nada entre los ríos de la ética y la antropología. Así que, como vemos, toda ética, por formal que se presente, se apoyará en una serie de valores. Situación esta que abre la puerta a nuevas cuestiones: ¿implica que nos situamos en una tradición histórica concreta haciendo más problemática la argumentación universalista? O ¿realmente podemos defender la existencia de unos valores universales? Si es así, ¿cómo?, ¿desde dónde?, ¿qué antropología puede sostener dicho proyecto?

De hecho Caffarena, respecto a la primera cuestión, en su artículo de descriptivo título “La coherencia de la filosofía moral kantiana”<sup>120</sup> y en su obra *El teísmo moral de Kant*, defiende esa doble fuente de la que se alimenta la moral kantiana distanciándose de las interpretaciones de corte estrictamente formalista que se aferran a la primera formulación del imperativo categórico obviando de algún modo las posteriores. Según el autor madrileño esa doble fuente no impide la coherencia de la moral kantiana. Tendremos que estudiar su argumentación pues él comulga con esa interpretación híbrida de la moral (por un lado formal, por otro teleológica). Respecto a los siguientes

---

<sup>119</sup> Onfray, M., *El sueño de Eichmann. Precedido de un kantiano entre los nazis*, Gedisa, Barcelona, 2009. Libro que considero que analiza de una forma bastante superficial el pensamiento kantiano, reduciendo su filosofía práctica a una ética normativista y rigurosamente formalista. Lo interesante es ver cómo tal interpretación de Kant puede hacer posible que un nazi pueda considerarse kantiano.

<sup>120</sup> Artículo publicado en el libro coral *Kant después de Kant*, Tecnos, Madrid, 1989.

interrogantes la vocación de verdad que la metodología caffareniana conserva nos da suficientes pistas sobre la intención del autor madrileño, pero vayan dedicadas ya mis últimas reflexiones respecto a este apartado a la importancia del método trascendental-fenomenológico propuesto.

No cabe duda que vivimos en un mundo cada vez más interrelacionado, donde lo que se hace en un lado del mundo afecta al otro. Por ejemplo, que Japón instale varias centrales nucleares sobre una falla tectónica puede afectar a la salud de todo el mundo, que yo invierta en ciertos activos puede afectar a las condiciones de vida de terceras personas, que un número de países solo busquen el crecimiento económico afecta a que otros se vean avocados al decrecimiento crónico, etc. Por eso, más que nunca, se hace necesaria una metodología que sea capaz de afrontar el diálogo sobre el sentido y los fines de nuestras acciones. En el transcurso del diálogo con las mismas ciencias y otras filosofías hemos visto que las creencias sufren un proceso de desmitificación que nunca podrá ser absoluto; siempre quedará un núcleo, más o menos pequeño, de creencia prerracional desde donde parte la reflexión. Ahora bien, ¿esta forma de hacer sólo vale para el filósofo creyente? Personalmente lo dudo mucho. Todos somos creyentes en cierto sentido: creemos en el ateísmo, o en el absoluto, o en un progreso histórico o en el sin sentido... Lo que me lleva a pensar que la actitud agnóstica o escéptica no puede ser una estación final en la que el hombre se pueda situar. Puede ser, como así le ocurrió a Agustín de Hipona, una situación de paso entre unas creencias y otras. Soy consciente de la popularidad que tiene hoy en día la respuesta del agnosticismo ante las preguntas más radicales, sin embargo, si consideramos, junto con Kant, Ortega y muchos otros, que el hombre necesita responder a las preguntas esenciales por el sentido como: quién es, a dónde va, de dónde viene, etc.... entonces, seguramente, o ya tiene una serie de respuestas al respecto, que lo más seguro sean irracionales, intuitivas, pero que se muestran en las actividades y actitudes vitales, o está en búsqueda de dichas respuestas<sup>121</sup>. Es innegable que existe un agnosticismo metodológico que defiende la imposibilidad de obtener ciertas respuestas por medio de la metodología de las ciencias positivas. Sin embargo, a la hora de vivir y actuar lo hacemos con la pretensión, consciente o inconsciente, de realizar ciertos valores y creencias, por lo que considero

---

<sup>121</sup> Cf., Ortega y Gasset, J., *En torno a Galileo*, Alianza editorial, Madrid, 1996. Así como su archiconocida distinción entre “ideas” y “creencias”.

que el agnosticismo vital solo se puede dar en momentos de crisis (crisis que puede durar gran parte de la vida). Puede que muchos de nosotros (más si nos interesa la filosofía) estemos en tal situación, pero aceptar el agnosticismo como respuesta final no creo que sea vitalmente posible pues: o hay búsqueda de sentido o hay aceptación (ya sea del sentido o del sin sentido). Sea cual sea el resultado determinará nuestra forma de vivir. Definirnos como agnósticos, es decir, renunciar a la búsqueda de respuestas, implica renunciar a la toma de conciencia de lo que realmente somos, creemos y queremos; lo que, curiosamente, deriva en ciertas actitudes dogmáticas ya que, como hemos comentado, actuar implica dar ciertas respuestas vitales ante los enigmas que la vida nos plantea y si estas no son sometidas a la crítica racional, estaremos a merced de intereses y deseos no poco oscuros con cada vez más consecuencias globales.

Ahora bien, que la argumentación a favor de la posibilidad de un conocimiento ontológico, aunque penúltimo e indirecto, se base en nuestro deseo de búsqueda o de decir verdad, implica entender al ser humano como un ser para nada absurdo. Otra presuposición que plantea dudas pues: que nos hagamos ciertas preguntas radicales ¿implica por necesidad que podemos ser capaces de darles respuesta? ¿No seremos una excentricidad de la naturaleza, como tantas cosas absurdas fruto de una evolución ciega? Dejemos estas cuestiones abiertas porque, cómo no, ante ellas tendremos que situar la obra caffareniana.

La metodología propuesta, aún sin dejar de ser problemática, pretende afrontar los grandes retos que un debate sobre los fines exige, entre ellos el de configurar una noción de ser humano coherente con las ciencias y respetando su carácter personal, libre y digno. Intenta salvar un humanismo que ha sido atacado desde frentes tan dispares como el cientificismo, el estructuralismo, el posmodernismo, el pragmatismo, etc. La importancia del tipo de metodología defendida radica en las consecuencias prácticas, en el proyecto ético que se pueda fundamentar a partir de él. En definitiva, como mi tesis<sup>122</sup> defiende, es el proyecto ético en torno al que gravitan estas reflexiones metodológicas. Veamos a continuación en qué consiste dicho humanismo y en qué concepción de humanidad descansa.

---

<sup>122</sup> Recuerdo que mi tesis defiende que: “el pensamiento de Caffarena tiene como objetivo último hacer plausible una esperanza. La esperanza de la realización del ser humano a través la construcción de un proyecto ético universal”.

## **II. Antropología: conocimiento, admiración, deseo y amor. Cuatro pilares del ser personal**

La filosofía de José Gómez Caffarena es heredera de un debate que tuvo su origen en el periodo de entreguerras del pasado siglo XX. Tanto la Primera como la Segunda Guerra Mundial significó una auténtica convulsión en las conciencias del mundo intelectual europeo y, lo que es más relevante, una pérdida de inocencia de las ciencias, tanto de las sociales como, y sobre todo, de las naturales. Tras las masacres las ciencias ya no se podrían presentar como puras u objetivas ya que sus aplicaciones técnicas eran susceptibles de provocar consecuencias tremendas. Como era de prever, los científicos tardaron en abandonar el proyecto positivista defensor de la inocencia de la ciencia ya que, como descubridora de la “verdad”, nunca podría ser mala, moralmente mala. En todo caso (y tras la evidencia de las consecuencias nefastas de la tecnología aplicada a la industria armamentística) la comunidad científica consideró que debería asimilar un nuevo rol social: el de consejero del gobernante. Sin embargo, poco o nulo caso hicieron los políticos a tal demanda que seguía fundamentándose en el proyecto positivista, ciego a cualquier razón (política, histórica, moral) que no fuera la científica o instrumental. De tal modo que los científicos no tuvieron más remedio que asignarse la nueva función de informadores y educadores de la sociedad, pues, siendo ya conscientes de que la ciencia no es moralmente aséptica y que su aplicación dota de un gran poder, consideran que el ejercicio científico entraña asumir una gran responsabilidad (término moral donde los haya)<sup>123</sup>.

---

<sup>123</sup> Cf., ciclo de conferencia de Diego Gracia Guillén bajo el título de “Balance moral del siglo XX: La ética de la responsabilidad”, celebradas en marzo de 2004 en la fundación Juan March. Se pueden consultar en formato de audio en la siguiente dirección Web (Última visita realizada septiembre 2013). <http://www.march.es/conferencias/anteriores/?p2=1&p3=29&1=1>

Mucho más profundo fue el análisis desde el ámbito filosófico, por lo menos desde la corriente que inició Husserl: la fenomenología. La fenomenología y todas las ramas que surgen de ella tienen como punto en común la denuncia de la visión parcial que el positivismo y su versión alemana, el neokantismo, dieron de la realidad y, sobre todo, del ser humano, al que redujeron a mero dato positivo. Lo que se puso en duda con la fenomenología es el proyecto, o cierta interpretación del proyecto moderno, que entendió la relación entre el hombre y el mundo como una relación entre sujeto y objeto, reduciendo así al ser humano a una pura conciencia ahistórica, no situada y, en último extremo, impersonal (el sujeto como pura función lógica que permite la síntesis necesaria para el conocimiento del fenómeno). Evidentemente el proceso de esta crítica es largo y complejo, lleno de vicisitudes y posturas bastante divergentes que no son objeto de este estudio, sin embargo, valga insinuar algunos planteamientos aquí para entender y encuadrar mejor el pensamiento de José Gómez Caffarena.

Ante la crisis de la cultura occidental Husserl plantea una nueva metodología que convierta a la filosofía en un saber riguroso cuyo fin es descubrir y describir esencias, siendo los valores un tipo de esas esencias que son intuitos por la relación intencional-emocional entre noesis y noema. De este modo la filosofía sería entendida como un saber estricto pero, y esto es lo importante, comprometido en la realización de unos valores previamente descubiertos tras la aplicación de la metodología fenomenológica, tras la epojé trascendental que nos permite intuir esencias, esto es, también valores<sup>124</sup>. Tras la fenomenología surgen todas las éticas axiológicas cuyo máximo representante es Max Scheler. Por otro lado Heidegger critica que Occidente con su metafísica ha caído en tan profunda crisis por el olvido del ser. Tradicionalmente, decía, se ha realizado un pensamiento *óntico*, es decir, que versa sobre el ente o los entes, pero no sobre el *ser*. La misma crítica la encontramos en Jaspers aunque lo que Heidegger llamaba “*ser*” él lo denominó lo “*abarcante*”. Esta reflexión aplicada al ser humano significa que la metafísica tradicional ha visto al hombre como una conciencia que conoce los objetos,

---

<sup>124</sup> Uno de los mayores problemas de la filosofía husserliana radica en su pretensión práctica de realización de los valores intuitos. Los valores, en tanto que tienen un “*telos*”, un fin inherente, instan a realizarlos o a actualizarlos. El problema radica en que, según la metodología fenomenológica, las esencias se descubren solo tras poner entre paréntesis la realidad, ya que pertenecen a un momento idealidad, lo que dentro de la metodología de Husserl se llama la epojé trascendental. En consecuencia, para realizar los valores habría que desechar el método fenomenológico. Es decir, la fenomenología ha de hacer un viaje de ida y vuelta, ha de partir del mundo de vida, poner su realidad entre paréntesis y volver a él para realizar ciertos valores. Este profundo conflicto entre idealidad y realidad hizo que los discípulos de Husserl (Heidegger, Jaspers, Scheler, Levinas) rechazaran la mentada epojé trascendental.



definiendo la realidad de los objetos en tanto que conocidos, pero se ha olvidado que antes de realizar tal acto cognoscitivo ya hay algo previo, el *ser*, con el que se está en relación. En la misma dirección se encuentra la crítica al *logocentrismo* de la modernidad de Ortega con su concepto de *razón-vital* o de Zubiri y su *aprehensión primordial de realidad*. Es decir, todos ellos defienden que antes de pensar, de razonar, hay algo previo, algo dado, llámese como se llame, pero en cualquier caso no es un ente, un objeto, es, por el contrario, lo que dona sentido a los entes y a nosotros mismos.

Muchas de las respuestas que las diferentes filosofías dieron a la crisis de la cultura occidental han tenido que configurar una noción de ser humano que no cayera en los reduccionismos a los que la ontología clásica les abogaba y que resultaron ser fuente de tan destructiva situación. Por eso se ha tenido que repensar la existencia del ser humano y su relación con el mundo, así como crear un nuevo lenguaje lo suficientemente flexible y autoconsciente de sus metáforas para no caer en el engaño de la objetivación de lo que no es objeto. Ahora bien, ¿cuál será la respuesta de Caffarena? ¿En qué consistirá la reinterpretación que hace de estos autores tan influyentes en él? Como vimos no tendrá una postura rupturista con la modernidad. El proyecto ilustrado no será demasiado moderno para él, pero sí verá necesario hacer una crítica de la forma en la que se ha desarrollado dicho proyecto. Una crítica que implica la denuncia del olvido de la razón práctica (*Gewissen*), de ahí que en su pensamiento el ámbito práctico sea central, eso sí; sin olvidar la razón teórica crítica tan denostada por la posmodernidad. Por otro lado, asume el pensamiento de Kant como la manifestación más madura del proyecto moderno, lo que le lleva a interpretarlo desde las perspectivas de la fenomenología, la filosofía de la existencia, la hermenéutica y la filosofía del lenguaje, en un intento de evitar los antiguos errores como el mentado olvido de la razón práctica, la disolución del sujeto-persona a favor de una función lógica estructural o el excesivo idealismo que da la espalda a la realidad y cae en dogmatismos férreos. Por esta razón tendré que atender en más de una ocasión la filosofía del regiomontano, pero lo haré a través de la interpretación que de él hace Gómez Caffarena. El fin es intentar desvelar lo que el autor de *El enigma y el misterio* considera valioso del pensamiento del de Königsberg y aplicable a la problemática que estamos planteando.

Tal vez el punto de inflexión que ha supuesto el siglo XX para el proyecto moderno (si queremos pensar junto con Caffarena que sigue teniendo sentido hablar del proyecto

moderno) sea el replanteamiento de la subjetividad. Como es sabido, el edificio de la modernidad se erigió sobre el concepto de “sujeto”, entendido este como sustancia autoconsciente (Descartes). También es harto conocido que uno de los mayores críticos de tal pensamiento y heraldo de la filosofía que estaba por venir es Nietzsche. El filósofo francés representa el origen de la modernidad en la filosofía, el alemán el inicio de su fin. Por esa razón me ha parecido conveniente, siguiendo el planteamiento que Paul Ricœur realiza en la introducción de su libro *Sí mismo como otro*, exponer los dos extremos: la postura sustancialista respecto al sujeto de Descartes y la crítica radical por parte de Nietzsche a la idea de sujeto como polo unitario de nuestro conocimiento y de nuestras acciones. Aunque en el capítulo precedente hayamos estudiado la relevancia de la filosofía de la conciencia que tiene para Caffarena y cómo este intenta superar los problemas del solipsismo que plantea, considero necesario profundizar sobre este crucial asunto de la subjetividad. El ejercicio intelectual propuesto nos ayudará a entender qué idea de sujeto defiende Gómez Caffarena y cómo se distancia de ambas posturas extremas representadas por Descartes y Nietzsche.

Tal vez alguien se pregunte por qué en un capítulo dedicado a la antropología en la obra de Caffarena tengamos que atender en el primer apartado a su concepción del sujeto en vez de analizar directamente las notas existenciales que el filósofo madrileño describe en sus diferentes obras. Por mi parte lo justifico remitiéndome al anterior apartado donde trato asuntos metodológicos y epistemológicos. Como vimos la fenomenología es el punto de arranque desde donde nuestro autor realiza gran parte de su filosofía, lo que quiere decir que la conciencia, el ser consciente, es la experiencia primaria desde donde poder analizar tanto la realidad externa como mi realidad como persona, es decir, lo que nos posibilita decir algo sobre la realidad humana en su conjunto. Ahora bien, que la conciencia sea lo primero con lo que me encuentro no quiere decir que tenga una primacía ontológica, si bien, como diferentes estudios y teorías filosóficas contemporáneas han sospechado y mostrado, seguramente sea algo construido, derivado y dependiente de unas circunstancias histórico-materiales determinadas. Pero eso no es óbice para negar la existencia de la conciencia, ni su centralidad a la hora de conocer y expresar lo que se sabe y se siente. Es decir, la conciencia, según Caffarena, nos muestra en primera instancia que somos (cosa no poco importante) y nos pone en relación con la realidad. Ahora bien, el reto que se le impone es conocer qué somos y ese *qué somos*, como no puede ser de otra forma y pese a las

limitaciones que implique, ha de expresarse de alguna manera en un lenguaje que, por definición, es consciente. Dicho reto es el mismo que la filosofía antropológica se marca. Evidentemente, el sujeto, su existencia y su carácter personal, no serían objeto de cuestión y reflexión si no estuviera en situación crítica. Pero la crisis se da y su origen seguramente esté en los excesos de un idealismo ciego a la vivencia y en una sospecha radical y desesperanzada que disuelve cualquier pretensión de realización de proyecto ético alguno. Por estas dos razones (por la centralidad que Caffarena le da a la conciencia tanto en los ámbitos teórico como, y sobre todo, práctico del ser humano, y porque la filosofía del sujeto ha sido fuertemente puesta en tela de juicio, principalmente a partir de la segunda mitad del siglo XX) considero esencial comenzar la antropología reflexionando sobre la idea de sujeto en José Gómez Caffarena. Este punto lo trataré en dos apartados que he titulado: “La doble herencia de la filosofía del sujeto” y “Sujeto sí, pero ¿qué sujeto?”. El primero, como he indicado me servirá para introducir la problemática y presentar el planteamiento de Caffarena como un término medio entre los extremos: el cartesiano y el nietzscheano.

Una vez tratado el asunto de la subjetividad me centraré en el análisis de los diferentes existenciales que plantea Gómez Caffarena. En este punto creo que hay cierta diferencia metodológica a la hora de analizar las estructuras fundamentales del ser humano en sus dos obras más importantes: *Metafísica fundamental* y *El enigma y el misterio*. En la primera aborda y desarrolla de una forma directa los diferentes existenciales humanos de modo similar al ejercicio realizado por Heidegger en *Ser y tiempo*. En *El enigma y el misterio*, sin embargo, su planteamiento adquiere un tono más hermenéutico. El porqué de tal viraje tal vez se deba a que *El enigma y el misterio* es un libro en el que Gómez Caffarena expone su filosofía de la religión, filosofía que no considera como única, sino como una de las posibles, asumiendo de entrada que su visión, por muy razonada que esté, no deja de ser una interpretación del fenómeno religioso. La antropología que defiende en el libro y que sirve como base para fundamentar su filosofía de la religión no solo es expuesta desde un análisis fenomenológico, como hizo en *Metafísica Fundamental*, sino que es fruto de un recorrido de gran exigencia sintética a través de: primero, la historia y sus diferentes tradiciones para mostrar las relaciones que se han dado entre el hombre y lo sagrado; segundo, la tradición filosófica, en este caso más centrada en la occidental y moderna, la cual considera como propia. A este recorrido le podríamos denominar *de escucha e*

*interpretación* de la tradición. En el tercer apartado y último del libro se articula la idea de “hombre” como *enigma* que apunta a un *misterio*, misterio que ahora, significativamente, denomina Dios. Dios personal y cristiano al que no se pretende demostrar, pero sí hacer plausible la creencia en Él. La intención de este trabajo es posibilitar un diálogo con el resto de creencias, partan de la perspectiva que partan. Es decir, Caffarena realiza un ejercicio hermenéutico crítico que surge de un estar a la escucha de la propia tradición así como de una crítica racional lo suficientemente profunda que evite tener que encerrarse en un fideísmo sectario y posibilite de este modo el diálogo con cualquier postura vital (claro está, si ha realizado un proceso semejante de auto-crítica).

En definitiva, podemos decir que la obra *El enigma y el misterio* tiene un planteamiento hermenéutico ya que encontramos en él sus principios característicos: el perspectivismo, la escucha de la tradición y la desmitologización posibilitante del diálogo y el encuentro.

En base a lo argumentado hasta ahora podemos decir (siguiendo la terminología utilizada por Paul Ricœur en varios textos Por ejemplo, “La simbólica del mal” del libro *Finitud y culpabilidad*), que Caffarena ha seguido dos vías de acceso hacia la respuesta de la pregunta por el hombre: la corta y la larga. La vía corta se sitúa directamente en una ontología del ser finito al modo como Heidegger lo hiciera en su análisis del “*Dasein*”, ser que comprende y entendiendo el comprender como un modo de ser. Metodología utilizada en *Metafísica fundamental*. La vía larga, que Caffarena aplica en el *Enigma y el misterio*, por el contrario, tiene como objetivo, también, llegar a una ontología, decir algo sobre el ser del hombre, pero tras un proceso reflexivo que recorre la semántica, las ciencias y las imágenes y símbolos constituyentes de nuestro horizonte cultural. Ahora bien, ¿son compatibles ambas vías? ¿Modifica en algo la antropología defendida por Caffarena en *El enigma y el misterio* a la expuesta en el libro publicado treinta y ocho años antes *Metafísica fundamental*? serán cuestiones que tendremos que ir dilucidando a lo largo de este apartado. Sin embargo, una visión sintética de la antropología caffareniana sí creo que es posible sin forzar en exceso la interpretación porque, aún diferenciando las antropologías de ambos libros, no implica que estemos ante dos metodologías excluyentes entre sí, sino dos maneras complementarias que se enriquecen mutuamente.

Tomás Domingo Moratalla expone lo siguiente:

Hay dos maneras de fundar la hermenéutica en la fenomenología: la vía corta y la vía larga (la propia de Ricœur). La vía corta es la caracterizada como una “ontología de la comprensión” a la manera de Heidegger, pero no han de entenderse de manera exclusiva, como alternativas; se trata también, en la vía defendida por Ricœur de acercarse a esa ontología, pero de otra manera<sup>125</sup>

Mientras la vía corta siguiendo una metodología trascendental que analiza las condiciones de posibilidad por las cuales el hombre es como es, lo que le lleva a Caffarena a describir una serie de estructuras esenciales del ser humano y, por lo tanto, atemporales o transtemporales, con la segunda vía inserta sus anteriores reflexiones antropológicas en la dimensión temporal de la historia y en la espacial de la tradición, con lo que relativiza su discurso haciéndolo, a mi entender, más maduro y profundo en tanto que es más consciente de lo que le determina. La segunda vía puede ser una respuesta a una pregunta ya planteada por Heidegger:

¿Hasta qué punto y en razón de qué condiciones ontológicas es inherente a la subjetividad del sujeto histórico la historicidad como constitución esencial?<sup>126</sup>

El hecho de ser seres históricos hace que...

Lo decisivo no se encuentre en la autorreflexión, pues a la comprensión reflexiva precede la vital e histórica. Habrá que mostrar que la comprensión es menos una acción de la subjetividad que un “acontecer”, en el que se condensa la realidad histórica: la “historia efectual”.<sup>127</sup>

Sin embargo, pese a lo que lo dicho podría insinuar, pese a que la comprensión no es más que un acontecer, pese a que la conciencia es fruto o efecto del periplo histórico, pese a que, incluso, la conciencia moral pudiera ser fruto de un proceso educativo memorístico violento y cruel<sup>128</sup> y ya no sea pura, sino contextualizada, pese a todo esto, la relativización en Caffarena no es tan extrema como para romper con la indagación realizada en *Metafísica fundamental*. La creencia en el ser humano y su sentido, la vindicación de la autonomía, libertad y responsabilidad humana, la defensa de la

---

<sup>125</sup> Domingo Moratalla, T., “De la fenomenología a la ética” p. 207, en *Lecturas de Paul Ricœur*, Universidad Pontificia de Comillas, Madrid, 1998.

<sup>126</sup> Heidegger, M., *Ser y tiempo*, traducción de José Gaos, F.C.E., Madrid, 2000.

<sup>127</sup> Conill, J., *El enigma del animal fantástico*, Tecnos, Madrid, 1991. Cita con la que Conill se refiere al pensamiento de H. G. Gadamer y su famosa categoría de “historia efectual”.

<sup>128</sup> Cf., Nietzsche, F., *La genealogía de la moral*, Tratado Segundo: «Culpa», «mala conciencia» y similares, §3, Alianza editorial, Madrid, 2006.

posibilidad de la comunicación y la apertura del lenguaje hacia el *ser*, impiden que el discurso sea relativizado de tal manera que provoque el abandono de cualquier proyecto de asedio a la verdad. Eso sí, el acercamiento siempre será asintótico, es decir, nunca definitivo aunque sí progresivo.

Al respecto de lo último indicado, es muy significativo que el concepto de *asíntota* sea usado con cierta frecuencia por Caffarena, ya que le acerca a planteamientos hermenéuticos y le aleja de posicionamientos dogmáticos y de cierta ingenuidad conciencialista. Por ejemplo, la imagen de la asíntota aplicada a la teoría del conocimiento concuerda con planteamientos gadamerianos. En *Verdad y método* podemos leer el siguiente texto ya clásico:

La conciencia de la historia efectual es en primer lugar conciencia de la situación hermenéutica” [...] “Ser histórico quiere decir no agotarse nunca en el saberse” [...]”Todo presente finito tiene sus límites. El concepto de la situación se determina justamente en que representa justamente una posición que limita las posibilidades de ver. Al concepto de situación le pertenece esencialmente el concepto del horizonte.<sup>129</sup>

Dentro del campo semántico de la imagen-concepto “*asíntota*” podríamos sin forzar la metáfora asociar fácilmente ideas como “*historia efectual*”, “*horizonte*”, “*perspectiva*”, “*situación*”, “*finitud*”, lo que entiendo que acerca la filosofía de Caffarena a este tipo de hermenéutica. Pero el *asíntota* apunta a algo más que al *no agotarse en el saberse*, apunta a un progreso, a un avance que descarta la absolutización del relativismo y, por tanto, implica salvar una razón crítica suficiente como para poder seguir hablando de “*verdad*”. En este sentido se acerca más al proyecto de Ricœur plasmado en *Sí mismo como otro* cuyo último estudio titulado “¿Hacia qué ontología?” manifiesta cierta vocación metafísica. Sin embargo, la síntesis entre relativismo y verdad al que apunta el concepto *asíntota* no es sencillo y, por ejemplo, habrá que ver cómo Caffarena integra su kantismo con la corriente fenomenológica-hermenéutica. ¿Podrá salvar algo de la razón pura práctica? Y si es así, ¿cómo?...

En el mismo orden temático, hablar de *verdad*, *sentido*, *progreso*, *apertura al ser*, como lo hace Caffarena supone dar unos saltos muy difíciles de justificar o fundamentar a estas alturas de la historia del pensamiento, por lo menos desde su ámbito teórico,

---

<sup>129</sup> Gadamer, H. G., *Verdad y método*, p. 372, Sígueme, Salamanca, 1997.

aunque tal vez no tanto desde el ámbito práctico e incluso, me atrevería a decir, vital. No es de extrañar, por lo tanto, que la filosofía práctica impregne todo el pensamiento de Caffarena, lo que me obligará a referirme a ella en este apartado, aún cuando le dediquemos en exclusividad toda la tercera parte de este trabajo.

En definitiva y para ir concluyendo esta introducción, la filosofía de José Gómez Caffarena se enmarca en el centro del debate sobre la conciencia, concretamente la conciencia moral como fundamento de la responsabilidad ética y del humanismo. Para él la filosofía es algo más que epistemología, es filosofía práctica, filosofía que ha de ser, como lo fue para Kant, el centro del discurso, pues es la única vía abierta hacia una posible onto-antropología, que –como vimos en el primer capítulo– el giro lingüístico del siglo XX ha apoyado tal perspectiva al mostrar que la semiología no es solo sintaxis y semántica, sino también pragmática. Está nos dice (por lo menos desde la interpretación hermenéutica crítica, diferente a la que realiza Wittgenstein en su teoría de los juegos lingüísticos) que hablar es un acto y mientras el acto de comunicarse y, por ende, de traducir, sea posible hay razones suficientes para creer que todas las culturas pertenecen a una misma humanidad<sup>130</sup>.

De nuevo nos encontramos con una relación dialéctica entre antropología y praxis: aquella fundamenta a esta y, a la vez, el acceso a la antropología vienen dado por cierto proyecto ético. ¿Relación dialéctica o círculo vicioso? Veamos las respuestas de José Gómez Caffarena. Pero comencemos, como he indicado más arriba, por la reflexión sobre el sujeto.

---

<sup>130</sup> El siguiente texto de Paul Ricœur refleja el espíritu de la filosofía de Caffarena que estoy exponiendo:

“No es casualidad que el único equivalente apropiado para “davar” hebreo fuese el “logos” griego; esta traducción, aunque aproximada e impropia, fue a su vez un acontecimiento cultural importante; expresa en primer lugar, de que todas las lenguas son traducibles unas a otras, por consiguiente, que todas las culturas pertenecen a una sola humanidad...”. *Finitud y culpabilidad*, p. 213, Trotta, Madrid, 2004.

## **1. La respuesta de José Gómez Caffarena por el quién de la acción**

### **1.1. La doble herencia de las filosofías del sujeto**

Por la doble herencia del sujeto me refiero, como acabamos de indicar, a los dos planteamientos más radicales y fundamentales respecto al sujeto heredados por la tradición: el de Descartes y el de Nietzsche. El primero, por considerar al sujeto como fundamento último de toda reflexión especulativa y porque su filosofía supuso el origen de lo que entendemos hoy por pensamiento moderno. El segundo, por realizar una crítica radical a dicha fundamentación. Crítica que, por otro lado, supondrá, entre otros factores, la base de la filosofía posmoderna. Ambos posicionamientos extremos nos servirán como introducción y contextualización teórica para abordar el análisis de la postura de José Gómez Caffarena respecto al sujeto y para comprender el porqué de su reivindicación con respecto a las filosofías posmodernas y su crítica con respecto a las filosofías idealistas.

Como es sabido, la filosofía moderna tiene una vocación rupturista con el pasado. Su objetivo, siguiendo un principio de autonomía y una fuerte confianza en la razón, es alcanzar un conocimiento cierto, indubitable, evidente, ajeno a las creencias heredadas del pasado y, por ende, universal. Descartes para poder construir el edificio metafísico que fundamente el conocimiento científico y de carácter universal no encuentra más pilar que la evidente subjetividad. De esta forma, la autoconciencia se va a convertir para una larga e inclita tradición (desde Descartes, Kant, Fichte, Husserl...) fundamento último de la especulación filosófica; de ahí la importancia de reflexionar sobre el asunto. Descartes, como hemos indicado, puede significar la radicalidad del proyecto moderno, y opuesta a ella, con una fuerza similar, surgió en los albores del siglo XX una corriente de pensamiento muy crítica respecto a la autoconciencia como fundamento último al considerarla, a lo sumo, como algo derivado, si no ilusorio.



Veamos, de la mano de Ricœur, en primer lugar qué supone el planteamiento Cartesiano para posteriormente analizar la crítica a tal proyecto por parte de Nietzsche.

### **1.1.1. La herencia cartesiana: la engañosa preeminencia de un “*cogito*” imperfecto**

El sujeto cartesiano planteado está lejos de ser un sujeto autobiográfico, es decir, un sujeto situado temporal y espacialmente, o lo que es lo mismo, participe de una tradición que, por lo menos, inevitablemente es heredada a través del lenguaje. Por el contrario, plantea un sujeto metafísico o hiperbólico que al dudar de forma radical y poner entre paréntesis las creencias heredadas, su propio cuerpo y los otros sujetos, se convierte en una especie de fantasma desarraigado, incorpóreo, atemporal y que, por lo tanto, desconoce quién es. Es un sujeto tan impersonal que no puede echar en falta otro sujeto de diálogo pues, por no poder, no puede ni dialogar consigo mismo; ya que para dialogar hace falta que el discurso tenga un contenido del que carece. Ricœur indica:

...el yo que conduce a la duda y que se hace reflexivo en el Cogito es tan metafísico e hiperbólico como la misma duda lo es respecto a todos sus contenidos. En verdad no es nadie<sup>131</sup>

¿Qué hace que Descartes tenga que renunciar a la persona en favor del “*Cogito*”? Seguramente una voluntad de verdad tan fuerte como para no admitir nada que sea sospechoso de duda, lo que le lleva a plantear la duda metódica y con la que cree alcanzar lo buscado, algo indubitable, esto es: que el pensar, el sujeto de pensamiento, es (entendiendo el verbo “ser” en sentido absoluto y no como cópula). Es decir, el pienso luego existo viene a significar que el pensamiento, la conciencia o autoconciencia existen, son. De modo que el sujeto, entendido como actividad intelectual o espiritual, va a tener, en un principio, una primacía tanto desde el punto de vista ontológico como epistemológico. No sabemos si existe algo en el mundo, pero sí sé que yo, en tanto que sujeto pensante, existo. No sé nada respecto al mundo, pero si puedo llegar a saber algo es a partir de la certeza de que yo existo.

---

<sup>131</sup> Ricœur, P., *Sí mismo como otro*, p. XVI, Siglo XXI, México, 1996.

Ahora bien, el planteamiento cartesiano va a tener una importante limitación, aunque el filósofo francés, imprudentemente, la superará a costa de ser infiel a los principios inicialmente planteados. Veámoslo.

Si hemos llegado a la conclusión de que el sujeto existe, cabe preguntarse no solo por su existencia, sino por su realidad. Cuestión algo más interesante que la primera. Que soy está claro, pero ¿quién soy? Es la gran pregunta esencial que ya los clásicos plantearon. ¿Quién es el sujeto?, ¿quién duda?, ¿quién piensa?, ¿quién existe?, son cuestiones que surgen inmediatamente después de encontrar la evidencia del “*Cogito*”, pero el planteamiento hiperbólico que realizó Descartes para alcanzar tierra firme en un mar de incertidumbre, como dijimos, supuso el vaciamiento de contenido del sujeto y, por tanto, hizo del *cogito cogitatum* una intuición estéril para responder a la pregunta por la identidad del sujeto.

Sin embargo, Descartes cree encontrar una respuesta al callejón sin salida planteado. Realiza una especie de análisis fenomenológico del pensar. En la segunda meditación de sus *Meditaciones metafísicas* podemos leer:

¿Qué soy? Una cosa que piensa. ¿Qué significa esto? Una cosa que duda, que entiende, que conoce, que afirma, que niega, que quiere, que rechaza, y que imagina y siente.<sup>132</sup>

Como podemos observar en esta segunda meditación se ha dado un paso más. Ahora el verbo “ser” se utiliza de forma predicativa. Yo soy algo que piensa, siente, etc. Pero, como apunta Ricœur, en este nuevo avance que pretende llenar de contenido al “yo” se olvida completamente y definitivamente la identidad narrativa y biográfica. La identidad planteada, fruto del análisis fenomenológico, está realizada desde una perspectiva fuertemente *logocéntrica* o epistemológica, es decir, el sujeto es reducido a pensamiento puro, lo que implica la eliminación de toda singularidad. Desde este enfoque, aunque *sujeto* se oponga a *objeto*, se está reduciendo al “yo” a puro ente. Así lo expone el autor francés:

No puede tratarse más que de la identidad en cierto sentido puntual, ahistórica, del “yo” en la diversidad de sus operaciones; esta identidad es la de uno “mismo” que escapa a la alternativa de permanencia y del cambio en el tiempo, puesto que el Cogito es instantáneo<sup>133</sup>

---

<sup>132</sup> Descartes, R., *Meditaciones metafísicas*, p. 37, Orbis, Barcelona, 1985

<sup>133</sup> *Sí mismo...*, Ob. cit., p. XVIII.

El sujeto, como indica Ricœur, deja de ser algo personal, histórico y temporal, y se convierte en objeto para sí mismo. Se convierte en algo instantáneo, estático, esencial y por eso mismo, no vital. Un sujeto así, pese a su carácter espiritual, está cerca de la máquina (y esto, gracias al desarrollo de la inteligencia artificial, lo podemos imaginar más fácilmente hoy que en el barroco) y lejos de ser un locutor, un personaje de narración, un agente y, sobre todo, un sujeto de imputación moral<sup>134</sup>.

Otro de los problemas que plantea la filosofía del “*Cogito*” es el del solipsismo –del que ya tratamos en el apartado anterior–. Lo que nos interesa destacar en este momento es la solución planteada por Descartes, porque va a suponer la inversión en el orden de razonamiento inicialmente planteado. La superación del solipsismo va a hacer surgir la pregunta por la fundamentación. ¿Puede ser el “yo existo pensando” la primera verdad inmediatamente conocida? ¿Todas las otras verdades proceden de la certeza del “*Cogito*”? ¿No hay nada previo ya dado?

La superación del ahora incómodo genio maligno que nos hace dudar hasta de nuestros razonamientos viene por la demostración de la existencia de Dios. Demostración asociada al descubrimiento en el análisis fenomenológico de la finitud del sujeto y de su impotencia para crear una idea más perfecta que él. Es decir, Descartes descubre un contenido en la mente más grande que su continente, lo que le lleva a la existencia de Dios, pues mi ser finito no puede ser causa de algo infinito y perfecto. Esta demostración invierte el orden seguido en la demostración de la existencia del “yo”. Abandona el *ordo cognoscendi*, del cual, si se sigue el orden lógico de su argumentación, de la demostración del “*Cogito*” se debería deducir a Dios y de Este las esencias matemática y luego las cosas sensibles. Pero se da una inversión de órdenes, pues en la demostración de Dios de la tercera meditación toma primacía el *ordo essendi*. Dios, que desde el *ordo cognoscendi* era un simple eslabón, ahora desde el

---

<sup>134</sup> Al respecto resulta interesante recordar las razones por las que Heidegger prefiere evitar términos como “alma”, “vida” o incluso “hombre” para referirse al ser humano o, mejor dicho, al ser no cosificado del sujeto.

“La coseidad misma tiene que ser previamente aclarada en su procedencia ontológica, para que se pueda preguntar qué es lo que debe entenderse positivamente por el ser no cosificado del sujeto, del alma, de la conciencia, del espíritu y de la persona. Todos estos términos nombran determinados dominios fenoménicos “susceptibles de desarrollo”, pero su empleo va siempre unido a una curiosa no necesidad de preguntar por el ser del ente así designado. No es, pues, un capricho terminológico el que nos lleva a evitar estos términos, como también las expresiones “vida” y “hombre”, para designar al ente que somos nosotros mismos.” Heidegger, M., *Ser y tiempo*, p. 55, Trotta, Madrid, 2003.

planteamiento ontológico se revela como el principio absoluto del que depende el sujeto. Evidentemente, el sujeto seguiría siendo un principio absoluto si solo se reflexionara desde el orden *cognoscendi* o el *essendi* se derivara de aquel; pero no es el caso. Hasta tal punto se da la inversión que Descartes no tiene reparo alguno en afirmar:

Al contrario, veo manifiestamente que hay más realidad en la substancia infinita que en la finita, y por lo tanto existe primero en mí la percepción de lo infinito, es decir, de Dios, que de lo finito, es decir, de mí mismo. ¿Cómo podría saber que yo dudo, que deseo, es decir, que me falta algo, y que no soy en absoluto perfecto, si no hubiese una idea de un ser más perfecto en mí, por cuya comparación conociese mis defectos?<sup>135</sup>

Podríamos pensar que realmente no se da ningún círculo vicioso en este razonamiento pues, si bien la *ratio essendi* del sujeto es Dios, la *ratio cognoscendi* de Dios es el sujeto. Sin embargo Ricœur plantea que si Dios es la *ratio essendi* de mí mismo (como queda planteado en la tercera meditación cartesiana), entonces, necesariamente, es también *ratio cognoscendi* de mí mismo porque me percibo como un ser imperfecto, un ser carencial y la idea de carencia, de imperfección, solo se conoce a la luz de la idea de perfección, esto es, de Dios –como ha quedado patente en la pregunta retórica de la cita–. Es decir, Dios garantiza mi existencia y al mismo tiempo, en tanto que conozco la idea de Dios, de perfección, me reconozco a mí mismo como imperfecto, por lo tanto, el razonamiento sobre quién o cómo soy yo arranca de la idea de “Dios”, idea que es simultánea a la idea de “yo”. Ambas están interconectadas, fundidas de tal modo que el “yo” sin Dios no se puede conocer, ni mucho menos puede existir. Esta simultaneidad hace que el argumento de Descartes deje de ser algo lineal y se convierta en un argumento circular que parte del “yo” y vuelve de nuevo al “yo” pero a través de Dios. Lo que gana Descartes en este recorrido es la superación del solipsismo por medio de la aniquilación del genio maligno, pues Dios, en tanto que ser perfecto, nos garantiza confianza en nuestros razonamientos, etc. En conclusión, el argumento cartesiano va a plantear un gran dilema frente al cual la filosofía posterior tendrá que tomar partido:

...o bien el Cogito tiene valor de fundamento, pero es una verdad estéril a la cual no se le puede dar una continuación sin ruptura del orden de las razones; o bien es la idea de lo perfecto la que lo fundamenta en su condición de ser finito, y la primera verdad pierde la aureola de primer fundamento<sup>136</sup>

---

<sup>135</sup> Ob. cit., p. 49.

<sup>136</sup> *Sí mismo...*, Ob. cit., p. XXI

Ante el mentado dilema unos abogan por despojar al “*Cogito*” de todo prestigio y reflexionar desde el absoluto, por ejemplo; Spinoza. Otros, por el contrario, aún apostando por la primacía del sujeto, critican la demostración cartesiana de Dios al estar aquejada de una gran dosis de subjetivismo. Así que plantean que el sujeto será un sujeto que se fundamenta a sí mismo. Ahora bien, esta autofundamentación implica que la filosofía derive en un idealismo subjetivista que hace inviable la objetividad o intersubjetividad de los discursos. Para evitar tal relativismo el “yo” ha de despojarse de toda resonancia psicológica y de toda referencia autobiográfica. Tal ejercicio –defiende Ricœur– lo realiza Kant y gracias a él puede echar en cara a Wolff y Baumgarten (de tradición leibniziana) la no distinción entre el *yo empírico* (susceptible de ser experimentado por intuición interna) y el *yo trascendental* (no intuible, pero deducido como condición de posibilidad del conocimiento fenoménico). El “yo”, así entendido, se convierte en ese “yo pienso” que debe acompañar a todas mis representaciones. Pese a las dificultades epistemológicas que puedan acarrear esa autofundamentación del sujeto, lo que destaca Ricœur de la solución kantiana es que de nuevo plantea un yo atemporal, lo que conlleva el olvido del sujeto biográfico, personal y, lo que es más importante, fuente de toda responsabilidad. En contraposición veremos la lectura que Caffarena hace de Kant y cómo interpreta al sujeto trascendental y lo vincula con el ser personal y biográfico que tanto reivindica el humanismo. Simplemente apuntar que en la rápida descripción del planteamiento kantiano realizado por Ricœur se deja en el tintero el Kant de la filosofía práctica, tal vez donde el regiomontano fundamenta más plenamente su idea de sujeto. De hecho, Caffarena da más relevancia a la filosofía ética de Kant y es desde ella desde donde argumentará a favor de la primacía del sujeto como persona y por ende biográfico.

En cualquier caso, la exaltación del sujeto tiene como consecuencia el olvido del ser humano y lo que es más importante, la pérdida de su condición de sujeto de responsabilidad, es decir, puede que sea un ser culpable por un acto que no se adecúe a razón, pero no responsable pues en tanto que sujeto desarraigado no puede adaptar su ideal al mundo, ya que implicaría concreción, imbricación en una tradición; en definitiva, violentar el propio ideal. Como decía Hegel:

Pues la conciencia del deber se comporta como algo que aprehende, de un modo pasivo; y, con ello, entra en contradicción consigo misma como querer absoluto del deber, consigo, que se determina

simplemente por sí mismo. No le resulta difícil mantenerse en la pureza, pues no actúa; es la hipocresía que quiere que se tomen los juicios por hechos reales y que demuestre la rectitud, no por medio de actos, sino mediante la proclamación de excelentes intenciones.<sup>137</sup>

Vayamos ahora, como si cogidos de un péndulo estuviéramos, al otro extremo y planteemos la disolución del sujeto y sus consecuencias echando una mirada a la filosofía de F. Nietzsche.

### 1.1.2. La herencia nietzscheana: el “yo” como invento gramatical

El filósofo alemán puso de manifiesto que la filosofía del sujeto tuvo el olvido (premeditado o no) de reflexionar sobre la mediación lingüística. Descartes duda, pero no radicalmente, pues se olvidó del lenguaje que impide la inmediatez de la reflexión. A través de él se cuela, como se cuela el aire por el tamiz más fino imaginable, la tradición cultural, la perspectiva, lo mediato, lo temporal. Con Nietzsche el genio maligno de Descartes deja de ser una hipótesis de trabajo cuyo objetivo es encontrar lo evidente y se convierte en algo muy concreto: el lenguaje. Sin embargo, esto no convierte al autor de *El nacimiento de la tragedia* en un autor absolutamente destructivo. Él defiende que la ilusión a la que la esencial metafóricidad del lenguaje nos avoca al inevitable perspectivismo de nuestro conocimiento, en definitiva, nuestra creatividad tomada como verdad, por paradójico que parezca, es un recurso de la vida para su propia conservación. La vida se revela como el absoluto a lo que todo lo demás se debe, incluido el lenguaje, la moral, la verdad y el engaño. Por lo tanto, detrás de esa voluntad de verdad que parece que ha guiado a la filosofía y a la moral, hay voluntad de poder. Sin embargo, tal enmascaramiento ha estado oculto, la naturaleza le ha quitado al hombre el poder de descifrar esta ilusión, *tiró la llave*. Curiosamente, Nietzsche tiene el poder de contarlo y claro, como no puede ser de otra forma, lo cuenta a través del lenguaje, ese gran ocultador. ¿Cómo evita el engaño? ¿No estará Nietzsche planteando una metafísica alternativa, la metafísica de la voluntad de poder?<sup>138</sup> ¿No estará cayendo

---

<sup>137</sup> Hegel, G.W.F., *Fenomenología del espíritu*, p. 387, F.C.E., México, 1987.

<sup>138</sup> Cf., Conill, J., *El crepúsculo de la metafísica*, p. 162, ss., Anthropos, Barcelona, 1988.

su discurso en un dogmatismo al estar más allá del perspectivismo que él propugna? Estas preguntas son más o menos retóricas pues encierran la clásica crítica que ya Aristóteles lanzó contra los escépticos. Estos no pueden argumentar sobre su postura filosófica pues cuando lo hacen están admitiendo con el uso del discurso razonado una confianza en la razón, que es lo que precisamente pretenden desmontar y, aunque defiendan que su discurso es un metadiscurso, siempre cabe la pregunta por la fundamentación. El escéptico siempre ha de tirar la escalera por donde previamente ha subido, lo que no deja de ser una profunda incoherencia<sup>139</sup>.

Dejando al margen la anterior dificultad, lo relevante del mensaje nietzscheano – siempre según Ricœur –, es que a la tesis de que el lenguaje es mentiroso y enmascara la realidad no se le opone la existencia de otro posible lenguaje veraz e isomorfo con la realidad, sino que la naturaleza propia del lenguaje es ser metafórico y deformante. Esto tiene consecuencias profundas en la filosofía del sujeto, ya que; si bien el “pienso luego existo” de Descartes lograba evadir la influencia del genio maligno a través del análisis del contenido del sujeto y de la demostración de un ser infinito, sospechar del lenguaje implica sospechar de toda la actividad consciente. Si Descartes parte de la indistinción entre sueño y vigilia, Nietzsche es más radical y plantea la indistinción entre mentira y verdad, lo que nos lleva a un nuevo dilema: o Nietzsche se escapa del reino de la desfiguración (*Verstellung*) pero, ¿cómo escapa del sofisma del engañador más arriba expuesto? O sucumbe a él; entonces, ¿cómo justificar las tesis de la voluntad de poder, el superhombre, el eterno retorno?

Independientemente de todas las dificultades, lo que nos resulta valioso rescatar es la tan influyente crítica al “*Cogito*”. Ricœur plantea que tal crítica no radica en la propuesta de una filosofía anti-*cogito*, sino en la destrucción de la pregunta a la que el “*Cogito*” debería dar una respuesta absoluta. Es decir, la pregunta por la verdad o por el ser. Nietzsche proclama el carácter fenoménico del mundo interior<sup>140</sup>, o lo que es lo mismo, todo lo consciente no deja de ser una simplificación, un arreglo, una interpretación, que no depende de una esquematización trascendental común al género

---

<sup>139</sup> Cf., Aristóteles, *Metafísica*, 1006a-1006b, Gredos, Madrid, 2000.

<sup>140</sup> Kant también planteó el carácter fenoménico del mundo interior al que se refirió con el término “yo empírico”, pero tales fenómenos internos remiten a un yo trascendental foco de la síntesis necesaria para configurar cualquier fenómeno, ya sea interno o externo.

humano, sino a unas circunstancias vitales y a una coerción social que imponen las metáforas que han de ser tenidas por verdaderas. Esto implica que ya no hay hechos, sino interpretaciones. Aún podríamos pensar que tras una interpretación siempre habrá un sujeto que interpreta, pero para Nietzsche el foco unitario que aglutina las experiencias y las concatenan causalmente no es más que un engaño, una ilusión en continuidad con la ficción a la que llamamos hechos externos. La ficción llamada *pensar* plantea una unidad completamente arbitraria fruto de la copiosa multiplicidad de los instintos<sup>141</sup>. Para Nietzsche es páfida la ilusión de imaginar un sustrato en el que

---

<sup>141</sup> Interpreto que tras la tesis de Nietzsche de la pluralidad de los sujetos en lucha entre sí sin referencia a ningún foco unitario se esconde una vivencia psíquica muy concreta. No se me ocurre mejor forma para describirla que compartir el poema en prosa nº8 de Oliverio Girondo que podemos encontrar “Espantapájaros”:

“Yo no tengo una personalidad; yo soy un cocktail, un conglomerado, una manifestación de personalidades.

En mí, la personalidad es una especie de furunculosis anímica en estado crónico de erupción; no pasa media hora sin que me nazca una nueva personalidad.

Desde que estoy conmigo mismo, es tal la aglomeración de las que me rodean, que mi casa parece el consultorio de una quiromántica de moda. Hay personalidades en todas partes: en el vestíbulo, en el corredor, en la cocina, hasta en el W. C.

¡Imposible lograr un momento de tregua, de descanso! ¡Imposible saber cuál es la verdadera!

Aunque me veo forzado a convivir en la promiscuidad más absoluta con todas ellas, no me convenzo de que me pertenezcan.

¿Qué clase de contacto pueden tener conmigo —me pregunto— todas estas personalidades inconfesables, que harían ruborizar a un carnicero? ¿Habré de permitir que se me identifique, por ejemplo, con este pederasta marchito que no tuvo ni el coraje de realizarse, o con este cretinoide cuya sonrisa es capaz de congelar una locomotora?

El hecho de que se hospeden en mi cuerpo es suficiente, sin embargo, para enfermarse de indignación. Ya que no puedo ignorar su existencia, quisiera obligarlas a que se oculten en los repliegues más profundos de mi cerebro. Pero son de una petulancia... de un egoísmo... de una falta de tacto...

Hasta las personalidades más insignificantes se dan unos aires de trasatlántico. Todas, sin ninguna clase de excepción, se consideran con derecho a manifestar un desprecio olímpico por las otras, y naturalmente, hay peleas, conflictos de toda especie, discusiones que no terminan nunca. En vez de contemporizar, ya que tienen que vivir juntas, ¡pues no señor!, cada una pretende imponer su voluntad, sin tomar en cuenta las opiniones y los gustos de las demás. Si alguna tiene una ocurrencia, que me hace reír a carcajadas, en el acto sale cualquier otra, proponiéndome un paseito al cementerio. Ni bien aquélla desea que me acueste con todas las mujeres de la ciudad, ésta se empeña en demostrarme las ventajas de la abstinencia, y mientras una abusa de la noche y no me deja dormir hasta la madrugada, la otra me despierta con el amanecer y exige que me levante junto con las gallinas.

Mi vida resulta así una preñez de posibilidades que no se realizan nunca, una explosión de fuerzas encontradas que se entrecocan y se destruyen mutuamente. El hecho de tomar la menor determinación me cuesta un tal cúmulo de dificultades, antes de cometer el acto más insignificante necesito poner tantas personalidades de acuerdo, que prefiero renunciar a cualquier cosa y esperar que



tendrían su origen los pensamientos, pues en tal reflexión se invierte la relación causal entre el actor y su hacer. Se toma como causa (el “yo”) lo que es efecto de su propio efecto. Pensar que tras los pensamientos hay una sustancia o una causa no es más que el simple hábito gramatical de asociar un agente a cada acción. Es decir, la creencia en el “yo” se sustenta en la fe en la gramática<sup>142</sup>.

En definitiva, Nietzsche plantea que lo que ha hecho no es más que dudar mejor que Descartes. Lleva al límite la duda hiperbólica y plantea que el “yo” no es algo inherente al “*Cogito*”, sino fruto de una interpretación causal y, por ende, fácilmente desmontable pues no tiene más apoyo argumental que la fe en la gramática, en la relación sujeto predicado. Así que, el de Röcken cree que, lejos de existir un foco unitario, lo que hay es una multiplicidad de sujetos en lucha entre sí. Cada sujeto responderá a una serie de razones, o mejor dicho, de instintos. Lo fenoménico del mundo interior es entendido como ilusión, una ilusión que nos hace creer que existe algo llamado pensamiento, o sujeto de acción. Nietzsche así lo expresa:

El “pensar”, tal como lo suponen los teóricos del conocimiento, es algo que no sucede de modo alguno: eso es una ficción totalmente arbitraria, que se consigue al resaltar un único elemento del proceso y substraerle todos los demás, un arreglo artificial con el fin de hacerlo comprensible...

“El espíritu”, algo que piensa: a ser posible incluso “el espíritu absoluto, puro, pur [puro]” -esta concepción es una segunda consecuencia derivada de la falsa autoobservación que cree en el “pensar”: aquí se imagina de primer lugar un acto que no se produce, “el pensar”, y en segundo lugar se imagina un substrato del sujeto en el que tiene su origen cada acto de este pensar y ninguna otra cosa más: es decir, tanto el hacer como el agente son ficticios.<sup>143</sup>

La aportación del filósofo alemán supuso la erradicación de la ingenuidad de la filosofía occidental de no sospechar del lenguaje como *enmascarador* y trasmisor de reconstrucciones parciales e interesadas de la realidad, además de plantear –adelantando tesis freudianas– el carácter derivado e ilusorio del sujeto. Lo que obviamente –como ocurrió con el planteamiento cartesiano pero desde planteamientos opuestos– la disolución del “yo” va a hacer difícil hablar de un sujeto de imputación moral. La pluralidad de personalidades planteada, es decir, la reducción del sujeto al dinámico, emocional y fluctuante “*yo empírico*” genera una esquizofrenia que evapora

---

se extenúen discutiendo lo que han de hacer con mi persona, para tener, al menos, la satisfacción de mandarlas a todas juntas a la mierda.” Calcomanías (*veinte poemas para ser leídos en el tranvía. Espantapájaros*): *Poesía reunida 1923-1932*, Renacimiento, Sevilla, 2007.

<sup>142</sup> Cf., Nietzsche, F., *El ocaso de los ídolos*, Tusquets, Barcelona, 2003.

<sup>143</sup> Nietzsche, F., *Fragmentos póstumos*, Vol. IV, 11[113], p. 399, Tecnos, Madrid, 2006.

cualquier ejercicio de responsabilidad. Por tanto, muy coherentemente, Nietzsche ha de rechazar la idea de libertad como fruto de una voluntad intencional, ya que pensar en la libertad implica pensar en un centro interior, consciente, que dirige las acciones, es decir, que transforma la realidad conforme a ciertos fines. No obstante, la filosofía de Nietzsche se opone a cualquier teleología pues, según él, cada acción es única e irrepetible y, por tanto, impenetrable e incognoscible, por lo que las acciones dependen de profundos y oscuros instintos naturales. El autor alemán sentencia:

La idea de fin surge después de que la acción esté ya en devenir.<sup>144</sup>

Sin embargo, por atractivo que parezca el argumento nietzscheano, parece inevitable que a la hora de utilizar el lenguaje de forma personal, este se refiera a un foco unitario que aglutina sentimientos y pensamientos. En el poema de Oliverio Girondo, más arriba expuesto, podemos observar que el narrador se refiere a sus personalidades en tercera persona, lo que implica que hay una unidad personal con la que el autor se identifica más allá de la pluralidad de personalidades. Por otro lado, pese al flujo constante de sentimientos contrarios que cualquier persona pueda tener, la capacidad de prometer, de hipotecar su futuro, apunta a esa unidad de referencia fundamento de la responsabilidad. La respuesta de Nietzsche a esta crítica es contundente: no hay hechos sólo interpretaciones, pero estas interpretaciones no remiten a un elemento unitario al que identificar como sujeto, pues cada interpretación está determinado por un interés concreto, por la necesidad, o por la pasión. Ante la pregunta ¿quién interpreta? –tan importante y compleja para Ricœur– Nietzsche es claro: quien interpreta son nuestros afectos. De hecho, para el filósofo alemán la propia pregunta es equívoca pues incita a pensar en un referente unitario, personal y libre...

...no se debe preguntar: “¿entonces quién interpreta?” sino que el interpretar mismo, en cuanto una forma de voluntad de poder, tiene existencia (pero no como un “ser”, sino como un proceso, un devenir), como un afecto.<sup>145</sup>

Por otro lado Nietzsche es uno de los primeros autores que dan relevancia al principio de la responsabilidad en oposición a la moral de la culpabilidad. Denuncia en

---

<sup>144</sup> Cita de Nietzsche N 1880/81: *Kritische Gesamtausgabe*, de G. Colli y M. Montinari, Berlín, 1967, tomada de la obra *El crepúsculo de la metafísica*, Ob. cit., p. 147.

<sup>145</sup> Nietzsche, F., *Fragmentos póstumos*, Ob. cit., §2[151], p. 123.

la *Genealogía de la moral* la identificación entre “ser culpable” o “ser deudor” y “ser responsable”. Distingue ambos conceptos de la siguiente manera: la culpabilidad, en última instancia y tras un proceso en el tiempo bastante violento, se articula en un sentimiento fruto del inevitable desajuste entre el ideal de hombre (impuesto por lo que él llama la *eticidad de las costumbres* o, lo que es lo mismo, la razón pura práctica (*Gewissen*) –que es anti-vital–) y la realidad impuesta por nuestra vida pasional e instintiva. Por el contrario, la responsabilidad hace referencia a un hombre autónomo, soberano de sí mismo, conocedor de su naturaleza vital, instintiva y pasional. Remite a una voluntad de poder capaz de someter el porvenir, de disponer anticipadamente de su futuro, en definitiva; capaz de prometer. En resumen, la responsabilidad hace referencia a las acciones futuras y remite a un hombre autónomo y creador de los valores que configuran su vida. Frente al hombre responsable se encuentra el culpabilizado, que siempre interpreta sus acciones pasadas desde el patrón del principio de la buena voluntad. Lo que a la postre implica que ninguna de ellas pueda ser considerada como moralmente buena ya que toda acción, sin excepción, puede ser interpretada desde su dimensión particular y egoísta. Tal modo de abordar la lectura de las propias acciones convierte al individuo en un ser culpabilizado, enfermo y con la voluntad castrada.

Como vemos, en este contexto Nietzsche analiza el concepto de *responsabilidad* en un sentido positivo, distinguiéndolo de la *culpa*. Ahora bien, esta distinción plantea un cierto tipo de ética (aunque Nietzsche diga que ser autónomo y ser ético son conceptos contrarios) distinta a la de la intención. Plantea una ética consecuencialista y, por lo tanto, presupone un sujeto de acción y de responsabilidad. De hecho en la *Genealogía de la moral* podemos leer:

El orgulloso conocimiento del privilegio extraordinario de la responsabilidad, la conciencia de esta extraña libertad, de este poder sobre sí y sobre el destino, se ha grabado en él hasta su más honda profundidad y se ha convertido en instinto, en instinto dominante: –¿cómo llamará a este instinto dominante, suponiendo que necesite una palabra para él?– Pero no hay ninguna duda: este hombre soberano lo llama su conciencia...<sup>146</sup>

Aparece el término *conciencia* y en referencia a algo positivo, a un nuevo hombre que deja de ser ético –en el sentido de que deja de ser deudor– y comienza a ser

---

<sup>146</sup> Ob. cit., p. 19.

autónomo, esto es, responsable. Bien es cierto que dicha conciencia, como sigue argumentando Nietzsche en su libro, es algo derivado, fruto de una larga genealogía:

¿Su conciencia?... De antemano se adivina que el concepto «conciencia», que aquí encontramos en su configuración más clavada, casi paradójica, tiene ya a sus espaldas una larga historia, una prolongada metamorfosis. Que al hombre le sea lícito responder de sí mismo, y hacerlo con orgullo, o sea, que al hombre le sea lícito decir sí también a sí mismo –esto es, como hemos indicado, un fruto maduro, pero también un fruto tardío.<sup>147</sup>

Pese a considerar a la conciencia resultado de un proceso histórico y vital, veo bastante problemática, por no decir contradictoria, la vindicación de la responsabilidad junto con la denuncia de la ilusión de la identidad personal. La crítica da de lleno en la concepción kantiana de una razón aséptica, ahistórica, desarraigada y desinteresada (crítica que recoge Ricœur y que veremos hasta qué punto acepta Caffarena), pero defender, como hemos expuesto más arriba, el carácter ilusorio del sujeto, creo que hace inviable proyecto ético alguno, más aún si reposa sobre la idea de “responsabilidad”.

Una vez analizadas las posturas cartesiana y nietzscheana, Ricœur cierra el prólogo con un apartado dedicado a la hermenéutica del “sí”. Me parece interesante dedicar unas palabras al mentado apartado, pues su tesis, que pretende ser el término medio entre el dogmatismo cartesiano y el deconstructivismo nietzscheano, me va a servir de enlace para abordar el pensamiento de Caffarena respecto al sujeto.

### **1.1.3. La atestación de ser uno mismo agente y paciente**

Para el autor francés la hoja de ruta de la reflexión está determinada por la cuestión ¿quién? Pregunta que descompone en: ¿de quién hablamos cuando designamos según el modo referencial a la persona como distinta de las cosas?, ¿quién habla designándose a sí mismo como locutor (que dirige la palabra a un interlocutor)? Y, refiriéndose a la acción, ¿quién es el agente de la acción? Plantear de esta forma la cuestión implica rechazar la tesis de la simplicidad del “*Cogito*” y defender el estilo indirecto y fragmentado de la hermenéutica del sujeto, asumiendo así la historicidad de la pregunta.

---

<sup>147</sup> Ibid., p. 19.

Pero esta fragmentación del tratamiento del “yo” no es tan grande como para devolver el discurso al silencio. La unidad temática va a radicar en la dimensión práctica del ser humano, lo que supone una superación del proyecto cartesiano de fundamentación a través de la filosofía primera del “*Cogito*” y, por otro lado, a la disolución nietzscheana de la unidad de discurso<sup>148</sup>. Sin embargo, a mi entender, lo más interesante de iniciar un asedio a la ontología desde el análisis de la acción es la introducción por parte de Ricœur del concepto de “*atestación*” como opuesto al de “*ciencia*” (saber o certeza) y al de “*sospecha*”<sup>149</sup>. Así lo expone:

A nuestro entender, la atestación define el tipo de certeza a la que puede aspirar la hermenéutica, no solo respecto a la exaltación epistémico del Cogito a partir de Descartes, sino también respecto a su humillación en Nietzsche y en sus sucesores. La atestación parece exigir menos que la primera y más que la segunda. De hecho, comparada con ambas, también ella es propiamente átopos.<sup>150</sup>

Como queda reflejado en el texto, la “atestación” es un concepto que se opone al saber último y autofundante, es decir, no es certeza, sino que exige un plus de confianza, o, por qué no decirlo, de apuesta. Pero la fe que exige no se vincula a la inseguridad de un “*creo que*”, sino a la firmeza de un “*creo-en*”. Pero es un creer –en contraposición a la autofundamentación del “*Cogito*” de Descartes, que, como vimos, se apoya en última estancia en la demostración de Dios– que carece de las garantías teóricas de la certeza. La debilidad de la atestación implica una renuncia de inicio a la aspiración de fundamento último, hecho que se manifiesta en la amenaza continua de la sospecha. Ahora bien, la sospecha no puede ser absoluta porque es un concepto derivado. Se sospecha de algo, para, inmediatamente después reconstruir el discurso en dirección hacia algo menos sospechoso, es decir, fiable –como hicieran tanto Marx, Nietzsche y Freud–, pero la fiabilidad obtenida no puede ser tampoco absoluta. En este sentido, Ricœur relaciona el concepto de “atestación” con el de “testimonio”. Los

---

<sup>148</sup> Aunque Ricœur matiza que se ha de considerar la acción humana confiere una unidad temática puramente analógica, pues “acción” es un término muy polisémico cuya determinación viene impuesta por la variedad y contingencia de las cuestiones ya que la acción la podemos considerar como descripción, narración o prescripción. De hecho, lo que el trabajo de Ricœur pone a prueba o cuestiona es si el análisis del actuar humano puede llevarnos a replantear, desde esta perspectiva, viejas ontologías para encontrar nuevas respuestas.

<sup>149</sup> Categoría que entra en juego precisamente en el análisis que realiza en *Sí mismo como otro* de la crítica nietzscheana y heideggeriana de la conciencia moral (buena y mala conciencia). Cf., ob. cit., pp. 388 sic.

<sup>150</sup> Ob. cit., p. XXXV.

testimonios falsos lo son porque hay testimonios verdaderos y viceversa. Es decir, uno remite al otro y la tarea de la filosofía –mucho más humilde que antaño– ha de buscar como alternativa al falso testimonio otro más creíble. Con sus palabras:

No hay más recurso contra la sospecha que una atestación más fiable.<sup>151</sup>

Lo que implica que, en última instancia, la reflexión arranca de una confianza en la persona y en su poder de decir, de decidir, de poder existir con sentido –ya que puede ser personaje de narración– y de poder responder a la acusación, es decir, de poder ser responsable. En definitiva, la atestación de la que habla Ricœur es confianza en la voz de la conciencia moral (*Gewissen*), que si bien no tiene inmunidad ante la crítica, como antaño, sí que ha de disfrutar de la confianza suficiente como para poder seguir hablando de ser humano como ser moral, o lo que es lo mismo, ser digno. Leemos en *Sí mismo como otro*:

... la atestación puede definirse como la seguridad de ser uno mismo agente y paciente. Esta seguridad permanece como último recurso contra toda sospecha; aunque siempre, en cierta forma, sea recibida de otro, permanece como atestación de sí. La atestación de sí es la que, a todos los niveles – lingüístico, prático, narrativo, prescriptivo-, preservará la pregunta ¿quién? De dejarse reemplazar por la pregunta ¿qué? o por la de ¿por qué?<sup>152</sup>

Lo que en el fondo está planteando Ricœur, aparte de delimitar las aspiraciones cognoscitivas del ejercicio filosófico, es una apuesta por el sentido y por el humanismo, lo que le acerca, pese a sus rodeos hermenéuticos, a la fenomenología crítica. Al hacer la pregunta “¿quién?”, otorga unidad (aunque analógica) al estudio sobre el “sí”. Ricœur, de alguna forma, está aceptando la intuición de la propia identidad como sujeto de conocimiento y de acción. Intuición que es ajena, por su falta de contenido, a toda temporalidad, por mucho que la contraponga a las más dispares interpretaciones y/o polisemias. Es decir, cierto que la atestación entendida como *estar seguro de ser uno mismo agente y paciente* está mezclada con una serie de contenidos aportados por la tradición que son susceptibles de ser criticados a través del proceso hermenéutico de desmitificación y desmistificación, es decir, de sospecha; ahora bien, la mentada atestación se plantea como un núcleo inviolable, una línea roja que en la práctica hace

---

<sup>151</sup> Ibid., p. XXXVI.

<sup>152</sup> Ibid., p. XXXVI.

indistinguible hablar en este contexto de *atestación* o de *intuición*. Sin embargo, tenemos que destacar un importante matiz; el concepto “intuición” implica que el sujeto se autofunda (cosa que rechaza Ricœur), por el contrario el concepto “atestación” sugiere que el sujeto no es autofundante, sino que se hace consciente de su precariedad y que emerge de cierta voluntad, de una apuesta vital. Apuesta que, sin embargo, no es ciega, sino que se apoya en razones prácticas<sup>153</sup>. Planteamiento que engrana sin mucha violencia con el realizado por Caffarena en su artículo “*Creer o no creer en el hombre, ¿No es ésta la cuestión?*” y que en breve atenderé.

Hemos utilizado en este contexto verbos como “creer”, “testimoniar”, “atestar”, “confiar”... ¿Esto implica que la reflexión filosófica se reduce en última instancia a una justificación de un ciego y autista fideísmo? ¿Las filosofías humanistas, como es la de Gómez Caffarena, reposan en el prejuicio ilustrado que se ha de considerar a cada uno de los seres humanos como “un fin en sí” y no meramente como un medio? o, como lo planteó Haezrahi en *The concep of Man as End-in-himself*<sup>154</sup> y que es tan del gusto de Javier Muguerza<sup>155</sup>, ¿tales filosofías se sustentan en una “superstición humanitaria”?

Tal vez el ilustrado del siglo XVIII considerara que creer que el ser humano era un fin en sí mismo, era algo evidente para cualquier ser racional y, por ende, no es

---

<sup>153</sup> Que los principios de los que partimos no se fundamenten en intuiciones autoevidentes, sino en razones prácticas supone entender la racionalidad no solo como un mecanismo de comprensión, sino como fuente de cambio, de transformación, de revolución, para construir un mundo acogedor y humano. Ernst Bloch con su importante obra *El principio esperanza* llamó la atención sobre este asunto. Para él la razón ha de ser un catalizador de la revolución hacia el ideal humano. Sin embargo, la razón por sí sola es inoperante, vacía, inane; necesita de la esperanza para salir al encuentro de lo inédito y anticiparlo por medio de la imaginación. Es decir, como dijo Bloch: “*La razón no puede florecer sin esperanza ni la esperanza puede hablar sin la razón.*”

<sup>154</sup> Haezrahi, P., “The Concept of Man as End-in-Himself” en *Kant. A collection of Critical Essays*, pp. 292-3, Robert P. Wolff, Londres, 1968.

<sup>155</sup> Javier Muguerza fue amigo de Caffarena e interlocutor crítico y sincero sobre estos temas de hondo calado humanista. Ejemplo de ello es su artículo “Las razones de Kant. (En torno a la interpretación de la ética kantiana por José Gómez Caffarena)” incluido en el libro *Kant después de Kant*, Ob. cit. Tal vez el siguiente fragmento exprese mejor que ninguno la amistosa y productiva polémica que ambos fomentaron.

“Alguien más propendiente al pesimismo antropológico que Caffarena sostendría acaso que, a juzgar por sus actos, lo que los hombres se merecen es que exista el infierno. Por lo que a mí respecta, tengo tan poco claro que nos merezcamos tal cosa como que nos merezcamos su contraria; y he de confesar que la discusión en torno al humanismo ha sido siempre una de las que más perplejidades me suscita. Pero después de leer una proclamación de fe como aquella, me atrevería a decir que quien de veras se merece que exista Dios es ese hombre excelente, además de finísimo intérprete de la filosofía de Kant y cumplido filósofo del mismo, que es José Gómez Caffarena.” P. 648.

necesaria mayor argumentación; sin embargo, hoy, tras un doliente siglo XX e insertos en un siglo XXI consciente de la posibilidad de una crisis ecológica irreversible, se nos hace plausible plantear de forma racional que el ser humano puede ser una especie fallida, que la autodestrucción es una posibilidad, que no hay argumentación moral suficientemente fundamentada que dé razón para que parte de la humanidad no use a la otra parte<sup>156</sup>, que la idea de humanidad no esconde más que un cúmulo de ideologías y ensoñaciones, en definitiva: hoy es posible cuestionarse el humanismo. La duda se tematiza en el dilema humanismo-antihumanismo que está presente, no solo entre grupos de opinión, sino en la intimidad de muchas personas<sup>157</sup>. Ahora bien, ¿su dilucidación es exclusivamente cuestión de fe? Veremos más detenidamente la respuesta de Gómez Caffarena; aunque por lo que vimos en la primera parte de este trabajo, su posición al respecto se acerca a las tesis que se esconden tras el concepto jasperiano de “*fe filosófica*”, heredero de la kantiana “*fe racional*”<sup>158</sup>. Es cierto que Caffarena al reflexionar sobre el fundamento de su humanismo utiliza los siguientes conceptos: “*básica fe humanista*”, “*convicciones*”, “*actitudes básicas*” y “*posturas vitales*”<sup>159</sup>, pero esto no implica que defienda un fideísmo ciego, pues aunque nuestra argumentación se inserte en una “*básica fe*” en el ser humano, esto no quiere decir que no se puedan dar razones para hacer plausible su defensa. Es decir, nuestro autor muestra una gran confianza en una limitada, pero para nada estéril, razón filosófica

---

<sup>156</sup> Argumento que hizo que Horkheimer en *Anhelo de justicia* valorara la recuperación de la creencia en un Dios personal y justo frente a la impotencia de la razón para fundamentar la ética. Ante la pregunta de ¿Por qué hacer el bien? La razón calla:

“Desde el punto de vista del positivismo, no es posible desarrollar una política moral. Considerado desde la perspectiva meramente científica, el odio no es, a pesar de todas las diferencias sociales funcionales, peor que el amor. No hay ningún razonamiento lógicamente concluyente por el que yo no deba odiar, si ello no me reporta ninguna desventaja social.”

“¿cómo puede argumentarse con exactitud que yo no debo odiar, si ello me divierte? El positivismo no encuentra ninguna instancia trascendente a los hombres que distinga entre el altruismo y el afán de lucro, entre bondad y crueldad, entre egoísmo y autoentrega... Todos los intentos de fundamentar la moral en la prudencia terrena en lugar en la referencia a un más allá... descansan en ilusiones armonizadoras. Todo lo que tiene que ver con la moral descansa en última instancia en la teología; toda moral, al menos en las naciones occidentales, hunde sus raíces en la teología, aun cuando debamos esforzarnos en concebir esta con suma cautela.” Horkheimer, M. *Anhelo de justicia*, p. 168, Trotta, Madrid, 2000.

<sup>157</sup> Cf., Conill, J., *El enigma del animal fantástico*, Tecnos, Madrid, 1991.

<sup>158</sup> Cf. Jaspers, K. *La fe filosófica*, Losada, Buenos Aires, 2003. Y Kant, I., *La religión dentro de los límites de la mera razón*, Alianza editorial, Madrid, 2007.

<sup>159</sup> EHC, p. 17 y 19.



capaz tanto de reflexionar sobre los fines de nuestras acciones, así como de argumentar sobre las creencias, incluida la humanista<sup>160</sup>. Al respecto podemos leer:

Pero no puede entregarse en exclusiva la cuestión de la verdad de la religión a la conciencia religiosa. Sería un cierto suicidio de la razón crítica.

Me parece indiscutible que se trata de una problemática (la referente a la verdad sobre las creencias) típicamente filosófica. La filosofía no puede renunciar a asumirla. No digo con ello que tenga asegurado el éxito; sólo mantengo que debe emprender la tarea y llevarla adelante hasta donde pueda llegar<sup>161</sup>

Por otro lado, el ejercicio filosófico, si pretende ser sincero, no se ha de reducir a una herramienta justificadora de unas creencias dadas, sino que, por el contrario, tiene que primar el ejercicio crítico de poner en tensión las presuposiciones iniciales con la sospecha más profunda. Parafraseando a Ricœur, la actividad filosófica implica una lucha constante entre la crítica adulta y la ingenuidad del niño que cree en las narraciones de sus abuelos.<sup>162</sup> El objetivo de dicha tensión es habilitar y abrir el propio discurso al diálogo haciéndolo plausible, aunque, como no puede ser de otra manera, asumiendo que está asentado en un posicionamiento vital concreto, lo que implica siempre una perspectiva de comprensión. No obstante, hablar de tensión supone que la confianza ha de existir tanto como la sospecha. Ambos aspectos son imprescindibles si no se quiere tener un discurso dogmático, pero: ¿qué línea roja es la que no se puede traspasar? ¿Qué ideal, por mínimo que sea, es indemne a la relatividad que impone la sospecha? Gran pregunta que tendremos que ir desvelando en la filosofía de Caffarena, pero como mi tesis plantea, esta línea roja vendrá impuesta por un proyecto ético fundamentado en el respeto que merece el ser humano en tanto que ser digno. La tesis de fondo defiende que nosotros, en tanto que seres humanos, tenemos que confiar en la

---

<sup>160</sup> Esta postura de Caffarena se asienta en una profunda crítica a la visión analítica de la ética (de la que derivan el emotivismo y el prescriptivismo). Según esta corriente filosófica no hay conexión posible entre los juicios de hecho y los juicios de valor (prescripciones), lo que priva a la praxis de toda fundamentación teórica y la condena al irracionalismo. La única racionalidad que reconocen es la instrumental. Así que, una vez determinados los objetivos (acto que no se fundamenta en la razón), lo único que cabe es discutir sobre los medios. En definitiva, sobre los objetivos no habría posibilidad de discusión racional alguna, lo que implica un divorcio total entre la razón teórica y la razón práctica (si es que esta se considera). Al respecto Muguerza, J., *La razón sin esperanza*, Taurus, Madrid, 1986.

<sup>161</sup> Gómez Caffarena, J., “Filosofía de la religión. Invitación a una tarea actual”, p. 112, Isegoría, 1, mayo 1990.

<sup>162</sup> Cf., Ricœur, P., “Nombrar a Dios” en *Fe y Filosofía. Problemas del lenguaje religioso*, pp. 99-123, Almagesto-Docencia, Buenos Aires, 1990.

realizabilidad de la humanidad, porque –como veremos en el análisis existencial antropológico que realiza Caffarena– el ser humano es un ser desiderativo, proyectivo, futurible, inacabado y, por lo tanto, utópico. Esto implica que la esperanza es inherente al ser humano y cuando la pierde, cuando se desmoraliza (en el sentido orteguiano del término), se convierte en un ser fallido. ¿Podemos ser una especie fallida? Tal vez, cabe la posibilidad, pero a la humanidad no le corresponde contestar intelectualmente a esta pregunta. Solo le cabe dar una respuesta práctica y con el empeño de que esta sea negativa.

Como hemos ido viendo, frente a la evidencia cartesiana y la sospecha nietzscheana respecto del sujeto, Ricœur propone la categoría de la “atestación” que aporta una certidumbre a medio camino entre la evidencia y la sospecha. El filósofo francés define la “atestación” como: *“la seguridad de ser uno mismo agente y paciente”*, lo que implica que la confianza en la existencia del sujeto se debe más a razones prácticas que a reflexiones de tipo epistemológico. Por otro lado, defender una evidencia más o menos débil le permite a Ricœur mantener ese tenso diálogo con la sospecha, lo que implica que el sujeto –entendido no como ente metafísico, sino como agente de diálogo, acción y narración– es algo dinámico y siempre abierto a nuevas determinaciones, lo que, lejos de ser una pérdida irrecuperable para la hermenéutica, es una ventaja, pues inserta al sujeto en el mundo de vida, es decir, en el ámbito de lo personal. Tal planteamiento supone una crítica a la corriente idealista que presupone la autofundamentación del sujeto, lo que le reduce a una impersonal y abstracta idea, o a una simple función lógica condición necesaria del conocimiento intersubjetivo. También implica una crítica a la corriente vitalista que reduce el sujeto a pura ilusión, a una máscara que esconde un flujo polimorfo y dinámico de instintos, diluyendo con ello cualquier posibilidad de hablar de un sujeto fuente de responsabilidad.

## 1.2. El sujeto es, y es bueno: la atestación de Caffarena

Caffarena, como hemos visto en la parte dedicada a la metodología, parte de planteamientos fenomenológicos y, por tanto, el origen de sus reflexiones es el dato dado a la conciencia. El fenómeno remite a dos polos: el de una realidad que se impone al sujeto y el de una subjetividad que interpreta dicha realidad impuesta. Así que, sin demasiado empacho, admite la reflexión kantiana de que es necesario suponer la existencia del sujeto para dar cuenta de la actividad cognitiva. Ahora bien, este sujeto de conocimiento kantiano, como bien puso de manifiesto Ricœur, está vacío de contenido, no es un sujeto biográfico, es decir, no es un ser necesitado de sentido. Como veremos un poco más adelante, Caffarena no sigue en esto al francés ya que interpreta a Kant de una manera algo menos canónica. Solo adelanto que para él Kant en la *Crítica de la razón pura* solo plantea que la existencia del sujeto como condición necesaria para el conocimiento fenoménico. Será en el ámbito de la reflexión práctica donde el regionmontano le dé el cariz personal, aunque siempre existirá la difícil relación entre el sujeto biográfico, histórico, temporal, con el sujeto trascendental y, por lo tanto, atemporal. ¿Cómo establecer la relación entre ambos ámbitos, el temporal y el trascendental? Al respecto ya citamos a Hegel criticando la impotencia de la conciencia bella o juzgadora<sup>163</sup>. Quede simplemente planteada la problemática para analizar algo más adelante la respuesta del filósofo madrileño.

Por otro lado, aunque para un ilustrado resultara evidente que para cualquier ser racional el respeto a todo ser humano como fin en sí mismo debe ser un principio indubitable, es cierto que Kant fue consciente de su fracaso a la hora de fundamentar la ética. Él simplemente cree que la voz de la conciencia es universal y su discurso ha de coincidir con los imperativos categóricos que describe en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Sin embargo, en la *Crítica de la razón pura* afirma:

La realidad objetiva de una voluntad pura, o lo que es lo mismo, de una razón pura práctica, está dada a priori en la ley moral por algo así como un hecho; pues así se puede denominar una determinación de la voluntad, que es inevitable, aunque no descansa en principios empíricos.<sup>164</sup>

---

<sup>163</sup> Este debate, en el fondo, lo que plantea es la difícil relación entre lo ideal y lo real, entre lo ético y lo político.

<sup>164</sup> Kant, I., *Crítica de la razón práctica*, p. 76, Sígueme, Salamanca, 1995.

Lo que Caffarena interpreta como:

...Kant acaba renunciando explícitamente a una fundamentación en sentido estricto. Tal renuncia es lo que dice la expresión conocida según la cual la conciencia moral es “Faktum der Vernunft”. Es importante notar que no hay en ella un orgulloso rechazo del razonamiento en virtud de una convicción arrolladora de la indubitabilidad del hecho moral. Más bien, Kant, —que, desde luego, no parece poder dudar personalmente de tal hecho que vive y que comprende como pertenencia al “corpus mysticum” de los seres racionales, al reino de los fines-en-sí, al reino de la libertad...— parece también confesar que no tiene modo de argüir contra quien niegue todo eso. Desde su vivencia del “hecho de la razón” y como muestra precisamente el llamarlo así, interpreta a todo ser racional como participante de una vivencia análoga, pero sin poder ir más lejos<sup>165</sup>

Según lo expuesto, Kant hace una deducción trascendental del sujeto desde su teoría del conocimiento, pero cuando tiene que dotar de contenido al sujeto desde el ámbito práctico tiene que renunciar a una fundamentación en sentido estricto y recurrir a la creencia de que lo que él vive como exigencia moral es algo universal, es decir, que la conciencia moral pertenece al *corpus mysticum* de los seres racionales. Ahora bien, Caffarena escribe su obra filosófica durante la segunda mitad del siglo XX y primeros años del siglo XXI, tiempo en el que la humanidad se plantea el carácter moral de la humanidad, por eso, aún consciente de que su filosofía se fundamenta en una creencia, en una esperanza, en una convicción, cree necesario plantear la cuestión sobre el cariz moral del hombre; interrogante tal vez innecesaria para la ilustración, pero inevitable para el hombre contemporáneo.

“*Creer o no creer en el hombre: ¿no es esta la cuestión?*” Atendiendo a esta formulación empleada por Caffarena observamos que renuncia a toda fundamentación última sobre el carácter moral del ser humano. No obstante, en tanto que no solo plantea la pregunta, sino que intenta argumentar a favor de una respuesta positiva, para lo que realiza un ejercicio intelectual en el que recrea un tribunal imaginario que juzga el optimismo antropológico (la creencia en el hombre), muestra una auténtica confianza en la razón para argumentar sobre la necesidad de realizar tal apuesta<sup>166</sup>. Una apuesta que

---

<sup>165</sup> TMK, pp. 182, 183.

<sup>166</sup> Veo conveniente matizar en qué sentido Caffarena utiliza el término apuesta, pues es diferente a cómo lo utilizó Pascal. No se refiere a lo puramente aleatorio como si de una ruleta se tratara (elijo esto como podría elegir lo contrario). Para él la apuesta implica una toma de posición con una dimensión intelectual asertiva subjetiva más firme que lo que podría avalarse desde los hechos objetivos proporcionados por las ciencias o, incluso, la filosofía. Por tanto, a la toma de posición le acompaña un fuerte tono afectivo y una cierta dosis de decisión libre, lo que le impide al sujeto que la toma tener una seguridad previa a su decisión, pues comienza anticipando algo que escapa a lo racional.

puede ser razonable y razonada, lo que le aleja de la simple superstición<sup>167</sup> de la que hablamos más arriba. Al respecto leemos:

No es, desde luego, demostrable (refiriéndose a la básica confianza en la realidad humana). Tiene carácter de apuesta; pero es, al menos, razonable.<sup>168</sup>

¿En qué consiste lo razonable de una fe, en este caso la fe en el hombre? Gómez Caffarena distingue tres niveles que se han de recorrer para considerar razonable una fe. El primer nivel consiste en prestar atención a unos *hechos* que acrediten o desacrediten aquello en lo que se cree. En lo que a la bondad humana se refiere este nivel va a resultar de lo más problemático. Como el título de este escrito indica, la historia de la humanidad no solo ha despertado admiración, sino también horror, lo que hace poco menos que imposible creer en un hombre absolutamente bueno.

El segundo nivel se refiere a la interpretación; interpretación que, de alguna forma, desactiva el nivel anterior, el de los hechos. Esto es así porque los hechos en sí no dicen nada, más bien sus interpretaciones son las que nos dan una respuesta a favor o en contra de ciertas creencias:

Sobre la misma base factual un creyente y un no creyente hacen dos interpretaciones muy diversas. Si puede decirse de todo conocimiento humano (teórico o valorativo) contiene un margen de interpretación, llegamos al máximo cuando se trata de generalizaciones muy elevadas como son las que entran en juego con la fe.<sup>169</sup>

¿Este segundo nivel implica que, a la postre, toda afirmación es relativa a nuestras interpretaciones dejando sin voz a los hechos? ¿Todo saber se reduce a la relatividad de nuestras interpretaciones? Parece que Caffarena no defiende tal hipótesis. Él aclara que lo que el segundo nivel pone de relieve es que, en lo tocante a las creencias, los hechos no fundamentan nada, sino que, por el contrario, en lo que creemos se asienta en una cierta presunción que se da de antemano a toda contrastación fáctica. Las interpretaciones surgen de la confrontación entre la presunción y los hechos. Ahora bien, ¿las presunciones son inmutables? Si es así, efectivamente estaremos ciegos a lo

---

<sup>167</sup> Cf., Muguerza, J., “Habermas en el «reino de los fines» (variaciones sobre un tema kantiano)”, pp. 127 y 128, en *Esplendor y miseria de la ética kantiana*, Anthropos, Barcelona, 1988.

<sup>168</sup> EHC., pp. 17, 18.

<sup>169</sup> *Ibid.*, p. 24.

que los hechos nos muestran. Caffarena considera que las interpretaciones basadas en presunciones básicas pueden perdurar siempre, sin embargo, pueden dejar de ser creíbles cuando una serie de hechos las contradigan hasta hacerlas tan intolerables que afecten a las mismas presunciones. En tal caso tenderemos a encontrar una presunción alternativa capaz de generar interpretaciones más adecuadas con lo que la realidad nos impone. Sin embargo, la relación entre valoraciones y hechos es muy difícil de determinar, por lo que, al contrario de lo que ocurre en las ciencias, concretar en el ámbito de las creencias cuando las interpretaciones que surgen de ellas han dejado de ser viables es algo ciertamente difícil. Por esta razón dice Caffarena:

La presunción que apoya la fe no puede ser llamada racional como lo son los supuestos generales científicos: si bien tampoco sería adecuado llamarla irracional.<sup>170</sup>

¿Por qué las presunciones no son irracionales?, ¿en qué se basan si la relación entre los juicios de valor y los hechos son tan indirectos? En este punto Caffarena introduce un tercer nivel que defiende que una presuposición es razonable siempre y cuando sea coherente con la vida. Tesis que, como él mismo reconoce, es muy arriesgada y discutible, sin embargo, considera que esta afirmación se asienta en un hecho...

El hecho es que todos, al vivir, concedemos una confianza a nuestra vida, la suponemos no absurda, damos por bueno aquello que es conforme a ella.<sup>171</sup>

En definitiva, lo que Caffarena está proponiendo es que la fe en el hombre<sup>172</sup> es razonable tanto en cuanto se basa en una presunción que es coherente con la vida. Aunque tal razonamiento no deja de ser algo circular, pues; si la fe en el hombre es razonable porque es coherente con la vida y, a su vez, la vida de la que habla Caffarena no es sino la vida humana que la presupone como no absurda, como resultado tenemos que todo se basa en la presunción de que la vida humana no es absurda. Toda su argumentación se apoya en una gran convicción, que ya no plantea a discusión porque la plantea como un hecho (al igual que hizo Kant con la conciencia moral). Este hecho

---

<sup>170</sup> Ibid., pp. 24, 35.

<sup>171</sup> Ibid., p. 25.

<sup>172</sup> Creer en el hombre, según el artículo de Caffarena, significa aceptar lo que somos, estar convencidos de la bondad fundamental del ser humano y tener una básica confianza en su realidad. Estos tres puntos los desarrollé con mayor detenimiento al final del apartado b.3) titulado “El reto de la ética”.

consiste en que *nuestra vida la vivimos con sentido*<sup>173</sup>, *como algo no absurdo* y, por tanto, todo lo conforme a la vida tendrá que ser tomado como razonable. Ahora la cuestión es si la fe en el hombre, en su bondad, en la posibilidad de realizarse es una creencia conforme a la vida. La respuesta de Caffarena es clara: sí. Pero podríamos argumentar que también podría ser conforme a la vida una naturaleza humana egoísta, que su único esfuerzo tuviera como objetivo el propio beneficio<sup>174</sup>, o como defiende Andrés Tornos, la fe en el hombre no sería razonable para algunas personas porque respecto a ciertas formas de vida es incoherente defender seguir defendiendo la “*valiosidad*” de lo humano<sup>175</sup>. Sin embargo, para el filósofo madrileño esa visión puramente egoísta del ser humano no da cuenta del sentir humano. Dicha condición, si bien es real, no es suficiente para entender al ser humano ya que este exige y se exige actuar de forma solidaria. Tal auto-exigencia –reflexiona Caffarena– dice ya mucho del ser humano y es, en última instancia, lo que de él más admiración despierta. En definitiva, la solidaridad, el tomar al hombre como un fin en sí y nunca como puro medio, puede ser tenido como razonable en tanto que es coherente con la vida (nuestra vida asumida como una realidad con sentido). Sin embargo, no es menos cierto que si admitimos esta presuposición donde el sentido está tan vinculado a la actitud solidaria, tenemos que asumir que los actos insolidarios, tan frecuentes en la historia, se han de interpretar como nada razonables o absurdos ¿o no? Evidentemente existen hechos que despiertan en nosotros horror, estupor y hasta temblor, y la antropología filosófica no puede obviarlos. Estos hechos suponen un reto para la apuesta por el sentido, pues si concluimos que predominan tendremos que admitir que el sinsentido caracteriza el

---

<sup>173</sup> Esta actitud vital se opone radicalmente a la que propugna la posmodernidad que arranca del planteamiento ya comentado de un acrisolado sujeto. La experiencia del hombre posmoderno no se refiere a una unidad de sentido, sino a un conjunto de momentos independientes entre sí vividos por una de las posibles personalidades del hombre. Por ende, no puede existir sujeto único de narración, ni de imputación moral. Un ejemplo de esta excéntrica visión del hombre, pero que ha tenido su eco social, es el personaje de dibujos animados de la cultura popular Homer Simpson. En sus historias el personaje no encuentra sentido al conjunto de la narración, no hay moraleja, ni responsabilidad, simplemente es un cúmulo de experiencias que se agotan en el momento en el que se agota la acción. El sentido se reduce a la satisfacción momentánea. Tal personaje, lejos de ser un constructo puramente ideal, es una caricatura del hombre consumidor/hedonista.

<sup>174</sup> Por ejemplo así lo plantea Adam Smith (aunque también reconoce una importante tendencia social), o incluso el propio Kant cuando se refiere a las relaciones políticas, ya que estas son del tipo “conforme a deber” (hay que matizar que el sentido de la historia para el filósofo alemán está vinculado a un desarrollo moral de la sociedad, aunque se perfila lejos en el tiempo). De una forma más cruda y argumentada Darwin y Freud defienden la mentada visión egoísta del hombre.

<sup>175</sup> Cf., Tornos, A., “Más que un objeto ideal llamado hombre”, en *Cristianismo e ilustración*, Ob. cit., p. 178, ss.

devenir humano. Por tanto, la antropología filosófica de Caffarena tendrá que dar cuenta de estos hechos si pretende coherencia y no quiere caer en un ingenuo *angelismo*.

Las desbordantes barbaries acaecidas durante el pasado siglo, muy comprensiblemente, hicieron que nos planteáramos la absurdidad de la existencia y que sustituyéramos como símbolo de la humanidad al heroico Prometeo por el sufrido y pícaro Sísifo, paradigma del esfuerzo fútil. A primera vista, tal visión de la humanidad parece una posición antitética a la que Caffarena defiende, pero en realidad no hay tal distanciamiento. El optimismo caffareniano, al presuponer un ideal de hombre es, por eso mismo, muy exigente y la exigencia corre el peligro de desembocar en la desesperanza. Por eso, desde una perspectiva antropológica, no es tan radical la oposición, pues acusar de absurda a la realidad revela el inconformismo humano ante lo acaecido y su creencia de que puede o podría haber sido de otro modo, la clave está en creer si la realidad es mutable o no. Si la barbarie y la insolidaridad fueran consideradas características propias del ser humano como animal que es, no habría razón para pensar que las guerras y abusos de una parte de la humanidad contra la otra fueran algo absurdo y sin sentido, todo lo contrario, deberían ser tenidas como parte del proceso vital humano. Por el contrario, la mirada de horror ante las barbaries realizadas, la consideración de que si la violencia resulta ser lo normal en las relaciones interhumanas entonces la vida carece de sentido, desvelan que en el fondo de la *atestación vital del absurdo* late la siguiente convicción: *la vida solo tendría sentido pleno si en el fuero más interno del hombre habitara una buena intención*. Todo esto pone de manifiesto que la presuposición humanista está más generalizada de lo que pueda parecer, pues el pesimismo esconde un humanismo desesperanzado.

Sin embargo, la anterior reflexión pone de manifiesto que la apuesta de Caffarena tiene sus riesgos. Por decirlo así, tiene su lado oscuro. Si la dura realidad consigue aplastar la esperanza en el hombre, entonces tal convicción, que fue pilar del sentido, nos aboca a un pesimismo radical, a la trágica convicción de vivir en el absurdo, o lo que es lo mismo, que nuestros más íntimos y profundos deseos de vida solidaria son irrealizables. Por el contrario, podríamos pensar que un bajo ideal de la humanidad tal vez no corra el peligro de desembocar en la vivencia del absurdo, aunque sea incapaz de proporcionar una vida alternativa a la fáctica. Su acción se apoyará en una moral



decisionista, utilizará una razón instrumental y/o justificadora y defenderá la hipótesis del final de la historia pues, aunque la tecnología evolucione, no así las relaciones ético-políticas de la humanidad. Evidentemente no es esta la interpretación de Caffarena y su rechazo lo fundamenta en el análisis de la constitución humana que en breve veremos.

Un enemigo más fuerte para la optimista tesis de Caffarena es la valoración de que la realidad consiste en un veredicto implacable contra la fe en el hombre. Para defenderse de tan fuerte adversario Caffarena tendrá que realizar un ejercicio de *Antropodicea*<sup>176</sup> –concepto que él mismo utiliza–. Lo que está en juego es el peligro de caer en un pesimismo que lapidaría la fuerza moral con la que el hombre puede cambiar el mal evitable, el que él mismo provoca. Como vemos, de nuevo, la reflexión moral es la que está detrás de toda argumentación.

### **1.2.1. La fe en el hombre ante el tribunal de los hechos**

Consciente de la problemática planteada Caffarena va a presentar su fe en el hombre ante el tribunal de los hechos. Como él mismo indica al fiscal no le faltan argumentos para condenar como absurda e inocente la apuesta por la bondad humana. Este fiscal, que habita en todo ser humano con cierta consciencia, nos recuerda las innumerables guerras, los riesgos ecológicos y, contra los que defienden el progreso moral, que las guerras cada vez ocasionan más muertos, la crueldad no ha disminuido, etc.

Por su parte, el abogado defensor, que no es otro que Gómez Caffarena, aporta sus razones; concretamente seis.

La primera nos recuerda que la historia prima lo extraordinario y si lo que más abunda en su relato (como en las noticias) son las violencias de todo tipo, quiere decir que seguramente lo normal, lo cotidiano, es algo mejor a lo violento y criminal.

---

<sup>176</sup> Desde Auschwitz se ha planteado que Dios dejó de ser omnipotente y lo empezó a ser el hombre gracias a la tecnología. Razón por la cual hoy la “Antropodicea” se nos revela más necesaria que la Teodicea. Una “Antropodicea” que salvaguarde la idea de un ser humano libre y por tanto responsable de sus decisiones. Cf. Jonas, H., *Principio responsabilidad: ensayo de una ética para la civilización tecnológica*, Herder, Barcelona, 2004. Y, sobre todo, *Pensar sobre Dios y otros ensayos.*, Herder, Barcelona, 1998.

La segunda razón se refiere a la carga subjetiva que contienen las narraciones históricas y que tienden a recargar los hechos negativos, más si esos hechos le han afectado directamente al narrador.

La tercera razón apunta también a lo relativo de los conceptos de bueno y malo. No quiere defender un relativismo moral, sino que antes de juzgar la historia debería conseguirse, en la medida de lo posible, alcanzar un relato que abarque todas las perspectivas posibles, ya que, muchas veces, lo malo para unos es lo bueno para otros.

Complementariamente a las tres razones anteriores, que hacen referencia a nuestra forma de percibir la historia, es decir, que hacen referencia al plano subjetivo, Caffarena va a plantear otras cuatro razones que considera más objetivas.

Para nuestro autor, en tanto que animales, nuestros orígenes han sido muy precarios: hambre, indefensión ante otros animales, superstición, ignorancia... Y todas estas enormes dificultades las hemos ido superando gracias a la cultura, lo que implica que hay progreso, aunque lento y con altibajos. Al respecto podemos apuntar que si hasta hace relativamente pocos años los problemas económicos eran debidos a la falta de producción, hoy son debidos a la sobreproducción y a la injusta distribución.

Como quinta razón Caffarena alega que los procesos culturales son tan complejos que es muy difícil determinar si realmente existe un progreso o no, pues cualquier cambio conlleva consecuencias buenas y malas, sin embargo, pese a la dificultad, nada impide defender que el resultado global del desarrollo cultural sea mejor a estados anteriores.

Como última razón nuestro autor reflexiona sobre el papel de las estructuras institucionales. Estas tienen también un cariz ambiguo: son necesarias para la vida en sociedad, nos garantizan ciertos bienes y nos ayudan a vivir, pero a la vez recortan e incluso niegan lo que en principio tienen que garantizar. Su creación tiene como objetivo el beneficio para el ser humano, pero muchas veces este acaba trabajando para la institución, haciendo que su efecto sobre la libertad, la paz y el bienestar sea muchas veces más negativo que positivo. Sin embargo –defiende Gómez Caffarena–, la historia viene a demostrar con gran número de hechos que la humanidad tiende a corregir los excesos institucionales y espera que así sea con respecto a la situación actual de creciente burocratización y otros desmanes.

### 1.2.2. El origen del mal

No obstante, a nadie se le escapa, pese a lo argumentado, que hay que leer con mucha compasión la historia de la humanidad para no fallar en contra de la bondad humana. Evidentemente, Caffarena no puede hacer oídos sordos a los injustos y crueles hechos pasados y presentes, y debe matizar su fe humanista con el fin de dar cuenta del mal moral. Este asunto le lleva a reflexionar sobre el cariz moral del hombre a partir de los mitos, sobre todo, a partir del mito judeo-cristiano, tan influyente en la concepción del hombre en el mundo occidental. Comenta que algunas tradiciones sitúan la raíz del mal en un elemento pre-humano, lo que quiere decir que ya hay algo corrupto en la divinidad creadora. Otras, como las religiones o teosofías orientales y judeo-cristianas, sitúan la causa del mal en el hombre. Esto ya supone –según argumenta Caffarena– reconocer una bondad inicial en el ser humano y más originaria que lo pueda ser el mal que surge posteriormente. Por ejemplo, en Oriente prevalece la idea de que la causa del mal es debido a la ignorancia, lo cual implica que el mal en sí mismo no existe, el egoísmo, las categorías de *yo*, *mí*, *mío*, no son más que el fruto de la ignorancia<sup>177</sup>. De este modo la vida es vista como un proceso hacia la sabiduría o iluminación, ese sería su sentido. Sin embargo, la tradición hebrea, que también sitúa el mal en ser humano, habla de una caída histórica de la primera pareja humana, lo que implica, no solo ignorancia, sino también responsabilidad moral y culpa por actuar contra el plan benéfico de Dios. Para Gómez Caffarena la inclusión del pecado en la dimensión moral religiosa significó un gran avance. En *El enigma y el misterio*, inspirándose en el libro ya clásico de Ricœur *Finitud y culpabilidad II. La simbólica del mal*, indica que en la ancestral noción de *tabú* encontramos un origen religioso de las vivencias éticas. El *tabú* viene a ser un conjunto de acciones seleccionadas por las circunstancias que fueren como respuesta a las experiencias de fracaso. Fracasos que son achacados a fuerzas ignotas y a las que hay que evitar porque manchan, porque son impuras, porque

---

<sup>177</sup> Por ejemplo, podemos leer en el comentario que Jaideva Singh hace de los *Siva Sutras* lo siguiente:

“The bondage of the individual is due to innate ignorance or “*āṇava mala*”. It is this primary limiting condition which reduces the universal consciousness to an “*aṇu*” or a limited creature.” *Siva Sutras. The yoga of supreme identity*, p. xxix, Motilal Banarsidass, Delhi, 1991.

provocan un mal. La mancha delata que se ha violado alguna ley del mundo sobrehumano, que en un principio no se refiere al mundo de los dioses, aunque más tarde sí. En el caso de la religión hebrea el concepto de “*alianza*” va a suponer un paso significativo en lo que a moral se refiere, pues la “*alianza*” implica “*fidelidad*”, que es un concepto éticamente más complejo y elaborado que el de *mácula*. La fidelidad, en este contexto, exige, no solo el cumplimiento de ciertos ritos, sino hacer el bien y no hacer el mal al prójimo. De este modo surge el pecado, que en sí conlleva ya una responsabilidad moral. El mito adámico es reflejo de este avance moral, aunque el desarrollo pleno de este proceso evolutivo moral vinculado a la religión solo es alcanzado cuando se universaliza tal exigencia, cosa que empieza a producirse con los profetas del “*tiempo-eje*”. Caffarena también ve el mismo proceso en otras culturas, por ejemplo observa en las tragedias griegas un gran desarrollo moral. Antígona es buena muestra de ello; o en la universalización del mensaje salvífico de las *Upanishads* por parte de Gautama Buda<sup>178</sup>.

Concretamente, desde la perspectiva judeo-cristiana, en el hombre radica un principio de mal: salió bueno de las manos de Dios y el mal surge de él debido a un acto libre. Evidentemente el relato adámico puede interpretarse de muchas maneras, de hecho, —reconoce Caffarena—, muchas de las lecturas cristianas han exaltado tanto la noción de pecado que han derivado en una desmedida y malsana culpabilización. La más relevante de estas extremas interpretaciones de la culpa es la que defiende que en el hombre existe un pecado original. Algunas corrientes teológicas defienden que el pecado original ha de ser interpretado como una corrupción radical del ser humano y, por lo tanto, no hay más salvación que la otorgada por la gracia; en tal caso, la fe, más que en el hombre, se traslada en exclusividad a Dios. Gómez Caffarena rechaza tal interpretación, entre otras cosas, porque sería muy difícil no impugnarle a Dios la corrupción de su creación e implica cierta ontologización del pecado. Él defiende una interpretación ético-religiosa del mito que invita a seguir el plan amoroso de Dios, lo que implica una teología que:

---

<sup>178</sup> Cf., EM., pp. 87-153.

Mantiene, pues, un hombre en quien se puede creer, porque es naturalmente bueno y es ulteriormente capaz de gracia para realizar una vocación humana (al amor solidario o “agápe”) que desborda las posibilidades de realización simplemente natural<sup>179</sup>

Me interesa citar este fragmento pues en él muestra en qué marco credencial se encuentra Caffarena. Él cree, como venimos repitiendo, en un hombre bueno cuya existencia cobra sentido en la realización de la vocación del amor solidario, ahora bien, dicha vocación (engastada en un deseo profundo que fundamenta la dimensión moral del ser humano) se va a mostrar como un *enigma*, pues excede con creces las exigencias naturales de supervivencia y procreación. Dicho enigma, por consiguiente, va a apuntar a un misterio, que en última instancia, será donador de sentido de la auto-exigencia moral humana. Es decir, su creencia en Dios parte del propio hombre como sujeto al que se le revela Dios, de ahí la importancia que tiene para Caffarena salvaguardar la subjetividad. La revelación de Dios surge en última instancia desde el hombre y desde la fe en el hombre como ser benevolente y abierto a algo que le trasciende<sup>180</sup>. Sobre estas líneas podemos leer:

La misma noción de “Dios” solo cobrará una configuración aceptable en tanto entendamos por “hombre” una realidad abierta a algo a la vez infinito y amoroso. Fuera de ahí, como la historia nos ha enseñado, la palabra “Dios” se hace ambigua y puede venir a ser desde una simple abreviatura para expresar el fallo (quizá provisional) de nuestras hipótesis explicativas del mundo hasta un instrumento más o menos consciente del poder.<sup>181</sup>

---

<sup>179</sup> EHC, p. 29.

<sup>180</sup> Sobre la religión y las bases antropológicas que dan razón de ella trataremos más adelante. Simplemente comentar para comprender mejor estos párrafos que para Gómez Caffarena la historia de la religión la entiende como un proceso por medio del cual se da un progresivo esclarecimiento de lo hierofánico que deja entrever la emergencia, nunca plena, del misterio. Es decir, cree que ha habido progreso en cómo la humanidad ha concebido su relación con la trascendencia a través de lo sagrado. Su concepción de progreso se apoya en gran medida en el concepto de “tiempo-eje” de Karl Jaspers, que desarrolló en su libro *Origen y meta de la historia* y en una lectura bastante personal de *Las dos fuentes de la moral y de la religión* de Bergson. Respecto a la función de la religión Caffarena entiende que su cometido esencial es doble. Por un lado es dadora de sentido; por el otro, es gemido de la criatura limitada en choque con su infinito deseo de plenitud; es decir, de alguna forma la religión también ejerce una función de protesta. Idea esta última muy interesante para nuestro estudio antropológico, pues si la religión surge como respuesta al deseo de plenitud, entonces, si nos inclinamos a pensar que el ser humano no es un ser absurdo, las propuestas religiosas se pueden considerar como una posibilidad junto con otras respuestas de sentido ajenas a las religiosas. Por el contrario, si dudamos de que el deseo constitutivo humano sea realizable, entonces la respuesta religiosa a tal deseo solo se quedaría en un vano paño caliente cuyo objetivo sería aplacar el sentimiento de continua frustración.

<sup>181</sup> EHC., p. 22.

En los párrafos precedentes he adelantado de forma muy sintética parte de la antropología de Gómez Caffarena. Me ha interesado realizar este ejercicio para poder mostrar las presuposiciones de las que parte nuestro autor. No obstante, soy consciente de que tendremos que reflexionar con mayor profundidad muchas de las notas esenciales humanas que aquí se han presupuesto. Daremos cuenta de ello en los apartados siguientes.

Dejando atrás asuntos más cercanos a la filosofía de la religión, me centraré en el relevante asunto del mal en el hombre. Caffarena, tras exponer su posición dentro del marco religioso, realiza la misma operación pero tomando referencias filosóficas. Recoge el planteamiento kantiano que expone en el libro *La religión dentro de los límites de la mera razón*, y lo interpreta como una planteamiento intermedio entre el pesimismo antropológico de Hobbes y el optimismo nostálgico de Rousseau. Sin embargo, no asume tal cual la tesis kantiana del “mal radical” ya que se acerca mucho a una conceptualización de la noción de “*pecado original*”. Para Kant, como ya vimos, en el hombre habita un principio moral que se articula en la exigencia del imperativo categórico, sin embargo, junto a él habita otro principio que nos invita a realizar actos egoístas (de amor propio) y al cual tenemos los humanos especial tendencia, de ahí lo de *mal radical*. Esta visión maniquea del ser humano necesariamente –opina Caffarena– deriva en un ser culpabilizado. Por eso mismo, el filósofo madrileño plantea otra interpretación que –según él– es más razonable. El *mal radical* se ha de entender como una raíz que habita en el corazón humano de suyo bueno. Dicha raíz no destruye la bondad humana, sino que simplemente revela la congénita debilidad ante el gran reto a que su vocación de amor solidario le exige. Evidentemente Kant, más que de amor solidario, hablaría de deber exigido por la conciencia práctica.

Merece la pena atender con algo más de detenimiento este punto para comprender con mayor profundidad la posición de Gómez Caffarena respecto al mal moral. Para ello debemos fijarnos en los apartados: “¿«Mal radical»?” en *El enigma y el misterio* (2007)<sup>182</sup> y “El mal radical en la naturaleza humana” en *El teísmo moral de Kant* (1983)<sup>183</sup>.

---

<sup>182</sup> EM., pp. 624-630

<sup>183</sup> TMK., pp. 211-215.

Kant admite, como hemos indicado, que en el hombre habita un *mal radical*, es decir, es malo por naturaleza, sin embargo, matiza tal sentencia pues aunque en el corazón humano hay una *inclinación* hacia la maldad, también se encuentra una *disposición* al bien que es más originaria y puede ser restaurada por la voluntad humana. Tal *restauración* implica todo un nuevo nacimiento al cual debe dirigirse todos los esfuerzos de la religión.

Caffarena ve en esta tesis kantiana no pocos focos de contradicción por lo que, para arrojar algo de luz sobre ella, la analiza con detenimiento. En primer lugar Kant, con el concepto de “mal radical” nos está diciendo que lo que busca es dar razón de las acciones moralmente malas, busca encontrar la raíz de donde surge el mal en el hombre, cosa que no quedaba aclarada en sus obras morales anteriores (*Fundamentación de la metafísica de las costumbres* y *Crítica de la razón práctica*). Ahora bien, apunta Caffarena, la tesis que Kant propone tendrá que ser leída desde su propia filosofía práctica y buscar su lugar en ella. Esto nos lleva a interpretar su presupuesto antropológico desde un doble enfoque: el primer enfoque asciende de lo individual a lo genérico, es decir, el hombre, cada hombre, y, por ende, la especie humana tiende al mal; el segundo enfoque parte de lo nouménico o puramente inteligible para llegar a lo fenoménico o empírico concreto espacio-temporal.

Con el segundo enfoque Kant intenta explicar cómo es posible el acto autónomo, libre y, al mismo tiempo, egoísta, es decir, imputable, ya que desde su teoría moral no cabían tales acciones. El problema está en que la *autonomía* con la que la *voluntad humana libre* se da el *imperativo moral* pertenece al nivel inteligible, en cambio, las acciones malas son temporales, históricas, pertenecen al nivel fenoménico. Lo que implica que, tomadas así las cosas, alguien de forma libre y autónoma sería incapaz de realizar nada malo, solo podría seguir el imperativo categórico, lo que deja a la libertad ciertamente muy limitada y, por otro lado, la responsabilidad individual al hacer algo inmoral sería difícil de justificar pues dicho acto no lo realizamos autónomamente ya que –como hemos planteado arriba– desde la mera teoría moral kantiana la voluntad (*Wille*) solo puede actuar de acuerdo con lo que le dicta el imperativo moral. Kant para solventar el problema, en *La religión en los límites de la mera razón*, introduce otra noción de libertad: el *albedrío* (*Willkür*). De él proceden las acciones empíricas tanto buenas como malas. El albedrío, como la voluntad, pertenece al ámbito noumenal;

Kant lo describe como *un acto de orden inteligible, anterior a los actos concretos de incidencia empírica que determina la intención o actitud del individuo*. Es decir, la buena o mala actitud lo determina el albedrío dependiendo si decide anteponer el imperativo moral o el principio de amor a sí mismo (esta solución conlleva la difícil problemática –en la que no entraré en este momento– de la relación entre lo nouménico atemporal y lo fenoménico temporal que arrastra la filosofía moral de Kant).

El primer enfoque tiene más calado antropológico pues supone mostrar en qué radica el mal radical del hombre. Como dijimos, asciende de las actitudes concretas de los individuos a un juicio sobre la naturaleza del género humano. Si el segundo enfoque otorga al individuo la elección de elegir entre una buena o mala actitud, el primer enfoque va a concluir que, debido a lo generalizado de las malas actitudes en el ser humano, en el hombre se da un mal radical, es decir, en su naturaleza está tender a realizar actos egoístas.

Caffarena entrevé en esta interpretación del mal radical cierta influencia de la tradición agustiniana y por extensión, luterana, que tanta importancia da a la idea de pecado original, aunque el prusiano rechaza por absurda cualquier hipótesis de transmisión hereditaria de la culpa moral. Sin embargo, pese a su rechazo, Kant en lugar del *pecado original* introduce el concepto *culpa innata*. Pero ¿cómo se entiende que en nuestra naturaleza exista una culpa y a la vez ésta sea fruto de un acto libre del que podamos ser responsables? Es decir, desde el segundo enfoque antes comentado, solo es moral lo que surge del libre albedrío, lo que es fruto de una decisión libre, pero si buscamos la raíz del mal en la naturaleza de la humanidad, entonces, la maldad no puede ser fruto de la libertad humana, lo que implica que ya no seríamos responsables de dicho mal y la cuestión quedaría fuera del ámbito moral. La aporía creo que es clara. Kant intenta salvarla insistiendo en la idea de que por *maldad* se ha de entender la *perversión del corazón*, lo que implica que cabe una restauración de la buena actitud por medio de una revolución personal, de una conversión moral. Pero esta matización solo sigue cuadrando con el segundo enfoque: el que se refiere a la actitud fundamental de cada uno de los humanos y no al género.

Caffarena rechaza la tesis del mal radical si se toma en serio su alcance metafísico. Considera sugestivo el concepto solo si se acoge en un sentido débil, es decir, poniendo entre paréntesis las conclusiones ontológicas que se pudieran derivar de él. Su relectura



“débil” de la tesis kantiana del mal radical se centra en la visión antropológica y ético-religiosa dejando al margen cualquier connotación gnóstica que *ontologice* el mal. Acepta más el segundo enfoque, dejando entre paréntesis el primero que carga sus tintas en un cierto innatismo del mal, lo que implica aligerar la responsabilidad del hombre, el cual solo podrá librarse del mal por medio de una acción externa a él por parte de Dios. En definitiva, la interpretación caffareniana carga las tintas en la voluntad:

Las maldades que marcan la historia humana tienen una raíz que desborda a los individuos, pero con la que estos tienen que contar al hacer la decisiva opción que los hará buenos. Han de ser conscientes de que, para acoger en su actitud como máxima suprema el imperativo de “tomarse siempre como fin, nunca solo como medio”, han de vencer la fuerza con la que el “amor de sí mismos” (= egoísmos individuales y grupales) tiende a erigirse en ellos en máxima suprema (incluso bajo disfraces de apariencias éticas).<sup>184</sup>

Esta sería la interpretación más adecuada, según Caffarena, del *mal radical* pues evita ciertas veleidades gnósticas (como figuras fantásticas que encarnan el mal y que descargan de responsabilidad al ser humano) y una excesiva culpabilización que debilitaría la voluntad ante la difícil empresa ética.

Sin embargo, con su hipótesis del *mal radical* Kant intenta explicar por qué el ser humano, pese a tener una disposición al bien, se comporta tan egoístamente. Para el filósofo alemán no son suficientes las explicaciones que achacan el mal a causas externas, a lo atractivo de lo sensible, por lo que ha de postularse una inclinación al mal que sea intrínseca al hombre, es decir, tal inclinación ha de darse en el “ámbito noumenal”. Contrariamente a Kant, Caffarena, tras interpretar tal hipótesis en un sentido más débil intenta complementar su lectura haciendo referencia a las causas externas (no nouménicas), lo que Kant veía como una explicación insuficiente. Caffarena escribe en *El enigma y el misterio*:

Por sí solo, no da el amor de sí razón de tal inversión (se refiere a la inversión de la voluntad que prima el amor de sí a la acción altruista). Son decisivas “circunstancias externas” en combinación con la dinámica del deseo.<sup>185</sup>

Mientras que en *El teísmo moral de Kant* apunta lo siguiente:

---

<sup>184</sup> EM., p. 629.

<sup>185</sup> EM., p. 629.

Pienso que Kant busca ante todo razonar por qué los humanos –cuya inclinación al bien ha sido implícitamente afirmada en el reconocimiento de su carácter moral, y libre– se comporta tan mal. No es suficiente explicación la existencia de circunstancias externas que invitan al mal; ha de postularse una inclinación al mal, puesto que la desviación ocurre en el interior “noumenal” del mismo ser humano.<sup>186</sup>

Parece que Caffarena en este punto se acerca más a la tesis rousseauiana alejándose del planteamiento kantiano pues, aunque admite su ética formal e interpreta el mal radical como esa lucha interna entre el tomar como máxima de acción el deber moral o el atractivo amor a sí mismo<sup>187</sup>, rechaza toda referencia a la naturaleza humana y, además, complementa el concepto “*mal radical*” –ya matizado por él– con las circunstancias externas en combinación con la dinámica del deseo. Tal combinación le permitirá interpretar de forma analógica (no literal) el concepto “*radical*” y vincular el mal a la especie humana sin quitarle un ápice de responsabilidad. Veamos cómo entiende la mentada combinación.

En la expresión “*dinámica del deseo*” “deseo” connota aquél que es particular, de carácter autocéntrico y no al deseo radical que busca la realización plena de sentido. Este tipo de egoísmo se ve acrecentado –propone Caffarena– por la escasez que ha rodeado y rodea a la vida humana. La escasez y el deseo generan rivalidades, pero también surgen, e incluso se incrementan, cuando las metas no corresponden a necesidades básicas. Factores como los afectos particularistas de pertenecía a un grupo, reforzados por la búsqueda de seguridades, potencian la rivalidad y la violencia. De hecho, cuanto más superflua sea la meta más se desarrolla el deseo y el placer por el poder, consolidándose así las rivalidades.

Como vemos, parece que Caffarena da una gran relevancia al factor socio-ambiental; por ejemplo, en una nota a pie de página<sup>188</sup> imputa al sistema capitalista la

---

<sup>186</sup> TMK., p. 212 y 213.

<sup>187</sup> Aunque, como vemos en el siguiente texto, incluso rechaza la idea de mal radical en favor de una interpretación desde la moral formal del pecado original.

“Y es innegable que, hecha la distinción (se refiere a la distinción entre “actitud fundamental” y “acto concreto”), lo verdaderamente relevante en el orden moral es el primer miembro. Cuando la actitud sea mala, se podrá hablar, con Kant, de *peccatum originarium*. Pero no se ve por qué eso deba coincidir con lo antes descrito como “mal radical”, ni deba hacerse pertenecer a la naturaleza”. TMK., pp. 214, 215.

<sup>188</sup> EM., nota 45, p. 629.

responsabilidad de fomentar el desarrollo material como ningún otro sistema lo haya hecho, pero a cambio de generar y radicalizar las desigualdades humanas y de fomentar las actitudes egoístas. Además, a estos factores hay que sumarles las diferentes patologías individuales y sociales, así como hay que tener en cuenta la agresividad que todo animal (entre ellos el hombre) posee y que es fuente de violencia.

Todos estos elementos unidos dan como resultado la casi, podríamos decir, universal *inversión de la actitud moral*, pero, a diferencia de Kant que lo achacaba a un factor esencial de la naturaleza humana, Caffarena pone la carga explicativa en factores principalmente externos (sociales, etc.), lo que hace que el ser humano sea culpable de la inversión de la máxima de nuestra acción moral y responsable de reinvertir tal actitud, lo que implica plantear la posibilidad de modificar los factores externos comentados. Como es obvio con tal planteamiento no solo se da plausibilidad a la utopía, sino que esta cobra un papel central en el proyecto ético que se está planteando.

A parte de los aspectos ambientales, de los que en su mayoría somos responsables, ¿a qué es debida la sobreabundancia de actos egoístas?, ¿por qué hemos llegado a esta situación de injusticia, peligro ecológico...? y ¿por qué hemos creado una sistemas sociales que fomentan el egoísmo en vez del altruismo?, ¿cómo se explica esto desde tan optimista antropología?

Coherentemente con su posicionamiento vital Caffarena interpreta el mal humano como fruto de su debilidad, causada por una falta de fuerza y de poder ante la tremenda (según algunos críticos, antinatural) exigencia moral. Sin embargo, esto plantea algunas cuestiones, pues según la explicación de la debilidad no cabe el acto malvado de por sí. No sería posible el acto que se hace por maldad pura, que busca hacer el mal en beneficio propio sin que previamente haya una lucha interna entre mis principios morales y mis inclinaciones egoístas. Seguramente —como hemos visto más arriba— el pensador madrileño lo justifique alegando que tales actos derivan de personas cegadas por: la enfermedad, la ignorancia fanática fruto de alguna ideología, o debido a condiciones de vida profundamente injustas. Lo que es seguro es que toda persona, si se le pudiera dar a elegir de forma abstracta, sin condicionamientos factuales, entre el bien y el mal, elegiría el bien. Pero, suponiendo que esto sea así, que el hombre sea incapaz de realizar exigencia tan alta, esto implica que el ser humano en esencia es contradictorio, a no ser que recurramos a otros ámbitos más allá de los antropológicos.

De hecho, Caffarena reconoce que el hombre encierra una realidad paradójica. Dentro de los rasgos del “mal radical” cita el siguiente:

La misma paradójica condición natural (inculpable) de unos seres individuales limitados y autocéntricos que no pueden no amarse a sí mismos y desear “su bien”, a la vez que se sienten llamados a la grandeza de lo universal (al amor solidario) y, en este sentido, libres.<sup>189</sup>

### 1.2.3. ¿Un teísmo velado?

Planteadas así las cosas, ante la paradoja, nos encontramos con dos opciones: o recurrimos a un instancia superior omnipotente y buena que nos eche una mano o, sumidos en la culpabilidad, caemos en la convicción de que somos unos seres mal hechos pues nuestra exigencia moral interna es desmesuradamente más exigente de lo que nuestra capacidad como animales autocéntricos, impulsivos y menesterosos que somos puede aguantar. Esta segunda opción contradice la opción vital que Caffarena toma como un hecho: *todos, al vivir, concedemos una confianza a nuestra vida, la suponemos no absurda, damos por bueno aquello que es conforme a ella*. Evidentemente la opción de Caffarena será la primera y, es más, configurará dicho planteamiento una razón importante por la que apostar (en el sentido ya indicado) por la existencia de un Dios personal...

... la apuesta del creyente por Dios tiene que ver con su actitud ético-religiosa, pero no en razón de la sanción, sino para la “viabilidad del proyecto de humanidad gravemente amenazado por los males: por los cósmicos y, sobre todo, por el “mal radical”. El creyente no pretende descargarse de su carga ética. Pero se siente débil personal y colectivamente. Aspira a una “salvación del mal” que será, ante todo, fuerza íntima para que la humanidad solidaria llegue a ser más y más real; y concibe a Dios como su clave y su garantía.<sup>190</sup>

Aunque algo más arriba haya considerado como evidente la respuesta de Caffarena, este esclarecedor texto –y aún a riesgo de crear un oxímoron– también nos puede dejar perplejos y llenos de dudas. Es esclarecedor porque plantea en pocas palabras su idea de religión y de creyente, sin embargo, desde la temática antropológica veíamos la importancia que Caffarena le da a la apuesta por el humanismo, por la bondad humana y

---

<sup>189</sup> EM., p. 630.

<sup>190</sup> Ibid., p. 633.

la realizabilidad de su más profundo deseo. Sin embargo, para que la apuesta por el hombre sea razonable Caffarena plantea una nueva apuesta: la apuesta por Dios. Por lo que cabe preguntarse: ¿qué apuesta prevalece?, ¿no se esconderá tras su humanismo un teísmo, ya que no cree que la humanidad se realice por sus propias fuerzas?, ¿la creencia en Dios no será un velo que nos impida ver la auténtica realidad humana?, ¿la cuestión no será: *creer o no creer en Dios*, en vez de *creer o no creer en el hombre*? Una prueba de fuego será ver la respuesta que nos daría Caffarena si le planteáramos si el hombre, su vida y su proyecto tendrían sentido sin Dios. ¿Cabe la esperanza en la realización intrahistórica de la humanidad sin Dios?

Dejo planteadas las preguntas, pero si bien el autor de *El enigma y el misterio* es muy respetuoso con las posiciones ateas (como veremos, más incluso que ciertas formas de credos), también es claro en sus presupuestos, que es lo que me interesaba plantear en este momento. Sin embargo, adelanto que el punto de encuentro y criterio objetivo para juzgar las diferentes creencias –entre las que se encuentran las gnósticas y ateas– es la propuesta y realización de una ética universal que (y en eso sí que es totalmente intransigente) ha de fundamentarse en el humanismo; de ahí que considere como asuntos primordiales y los ejes vertebradores de todo posible diálogo la creencia en el hombre y en su posibilidad de realización moral, aunque para él, personalmente, su fe en que la realización humana (con su proyecto ético) se apoya en la garantía de Dios. Ahora bien, tendríamos que matizar esa aparente centralidad de Dios en su actitud vital. Para Caffarena la plausibilidad de la creencia en Dios, a su vez, como buen fenomenólogo, depende en gran medida de un dato de conciencia, la auto-exigencia de amor solidario por parte del hombre<sup>191</sup>, por lo que la fe en Dios, si en algo se apoya, es en la forma de ser humana, en su íntima tendencia a realizar el bien.

---

<sup>191</sup> Su teísmo moral se fundamenta en una concepción del humanismo que pretende superar los errores de las versiones prometeica del siglo XIX y doliente del siglo XX. La primera con su confianza en la razón olvidó la vida, la circunstancia, la perspectiva, en definitiva, la persona, reduciendo la razón a mero instrumento de dominación, lo que implicó traicionar su objetivo inicial: la emancipación del hombre. La segunda versión del humanismo, tras las guerras mundiales, abandonó la fe en la realización del hombre ya que, lejos de ser un ser casi omnipotente como el positivismo llegó a creer, se manifestó como un animal limitado, necesitado e impregnado de intereses particularistas; con una razón impotente para imponer fines universales y sin poder recurrir a Dios, pues ha demostrado su impotencia ante el mal histórico (Hiroshima, Gulag, Auschwitz...). Ni uno ni otro humanismo es capaz, según Caffarena, de apoyar la acción humana en pro de un mundo más justo (aunque esto también habría que matizarlo pues tiene gran simpatía por el existencialismo de Camus, ya que, según Caffarena, su filosofía no cierra del todo la posibilidad de la trascendencia). El primero por no comprender la compleja y plural realidad humana y por ser incapaz de reflexionar sobre los fines a los que la humanidad ha de dirigirse. El segundo

#### 1.2.4. El reto del conflicto: la sospecha de Freud y Marx

Demos un paso más y escuchemos la crítica que supone el pensamiento de Freud para las presuposiciones antropológicas de Caffarena. Sirva como ejemplo el siguiente fragmento de *El malestar de la cultura*:

Podemos poner objeciones muy análogas contra las exigencias éticas del “super-yo” cultural. Tampoco este se preocupa por la constitución psíquica del hombre, pues instituye un precepto y no se pregunta si al ser humano le será posible cumplirlo. Acepta, más bien, que al yo del hombre le es psicológicamente posible realizar cuanto se le encomiende; que el yo goza de ilimitada autoridad sobre su ello. He aquí un error, pues aun en los seres pretendidamente normales la dominación sobre el “ello” no puede exceder determinados límites. Si las exigencias los sobrepasan, se produce en el individuo una rebelión o una neurosis, o se le hace infeliz. El mandamiento “amarás al prójimo como a ti mismo” es el rechazo más intenso de la agresividad humana y constituye un excelente ejemplo de la actitud antipsicológica que adopta el “super-yo” cultural.<sup>192</sup>

Lo que Freud va a proponer es que los mecanismos sociales de convivencia han de tener en cuenta la pulsión agresiva del ser humano –con la que siempre vamos a convivir– para canalizarla o sublimarla, sin llegar a la represión ya que ésta es fuente de neurosis. Considero que la crítica es honda pues viene a decir que una ética o teoría social con cierto sentido utópico basado en una antropología idealizada y parcial puede degenerar, por no comprender al ser humano, en una sociedad deshumanizada. En definitiva, curiosamente, por negar la agresividad humana, se generan sociedades violentas y sujetos agresivos. Por el contrario Caffarena plantea lo siguiente:

Somos buenos en principio, todos y cada uno; portadores de un ambicioso proyecto de amor solidario. Nos hacemos malos, nunca totalmente, porque somos al mismo tiempo débiles y, al sentirnos amenazados, tendemos a la defensa. Cuando las estructuras sociales, que en principio debían dar cauce a nuestra bondad y a nuestras aspiraciones (y defendernos de los brotes de desviación propios y ajenos), más bien tienden a exacerbar nuestros mecanismos defensorios que a favorecer nuestra bondad, se va produciendo el círculo fatídico del cual somos hoy más víctimas que nunca... (¿O es quizá que hoy lo sentimos más dolorosamente que nunca, lo cual podría ser ya un signo alentador y un principio de salvación?).<sup>193</sup>

---

por desmoralizar al ser humano hasta dejarle sin esperanza, lo que cierra la posibilidad de la acción práctica y, consecuentemente, a la razón no le deja más objetivo que la dominación de la naturaleza y del propio hombre.

<sup>192</sup> Ob. cit., p. 85.

<sup>193</sup> EHC., p. 30.

Este texto, de nuevo, parece comulgar con tesis rousseauianas ya que las instituciones sociales tienden a mellar nuestra constitutiva bondad. Lo que, por otro lado, contradice la noción progresiva de la historia que él defiende. Sin embargo, rápidamente apunta que, pese al aparente aumento de actitudes insolidarias, cada vez más potenciadas por el modo de organización social, tal vez lo que esté aumentando es nuestra sensibilidad contra tales actitudes, lo que no deja de ser un signo de esperanza. El hecho de que la conciencias humanas (más informadas que nunca de lo que sucede en el mundo) cada vez se sienten más apesadumbradas por lo que ven y escuchan, lo que refleja ese íntimo fondo humano solidario. Pero, este análisis no afronta la crítica Freudiana que remite a lo orgánico, cosa que Caffarena tiende, por situarse continuamente en el ámbito de la intencionalidad, de la voluntad, a obviarlo. Caffarena como kantiano hereda la gran problemática de conectar, sintetizar lo fenoménico (espectro de lo somático regido por principios causales) con lo nouménico (campo de la libertad y la voluntad), así que, ante tal panorama ¿cómo afronta la crítica freudiana?

En primer lugar, en el capítulo titulado “Humanismo y bienaventuranzas” del libro *La entraña humanista del Cristianismo*, se matiza que Freud no busca realizar una apología de la violencia, sino que con un sobrio realismo no aconseja el conflicto aunque sí contar con él<sup>194</sup>. En definitiva, Caffarena recoge de Freud la necesidad de tener en cuenta el conflicto –en varios pasajes de su obra hacen referencia a ello–, sin embargo no está dispuesto a abandonar la utopía de que en el futuro la “mansedumbre” sea el talante prevalente, pues considera que tal utopía tiene un profundo sentido práctico ya que evita el conformismo:

Recordemos a Martin Luther King: el Jesús que aconseja amar a los enemigos “no es un idealista sin sentido práctico; es el verdadero realista práctico”. El amor a los enemigos “es una necesidad absoluta si queremos sobrevivir”; y el mundo que se anuncia como límite –nunca plenamente asequible– de tal esfuerzo es el mundo más feliz que podríamos concebir los humanos.<sup>195</sup>

Es decir, si el optimismo antropológico puede caer en ciertos idealismos ingenuos, la concepción freudiana –que no deja de ser otra apuesta basada también en hechos e interpretaciones de los mismos– conlleva renunciar, no solo a la realización del más alto deseo humano, sino a la supervivencia de la humanidad. Aunque algo exagerada, a mi

---

<sup>194</sup> Ibid., p. 131.

<sup>195</sup> Ibid., p. 132.

parecer, la sentencia de Luther King, es cierto que con el desarrollo de la tecnología armamentística los brotes de violencia –y me refiero concretamente a la violencia entre estados y/o organizaciones de sesgo ideológico– ponen en peligro a cada vez a mayor número de personas e incluso al planeta entero. Así que, en pro de un mundo más pacífico, por el fomento de unas actitudes más responsables y para que trabajemos por una sociedad más justa, Caffarena defiende la necesidad de apostar por un ideal elevado que evite el conformismo y las justificaciones de los abusos interhumanos bajo el lema “*somos así*”. Sin embargo, un exceso de optimismo antropológico puede crear un velo que oculte la realidad y por eso el asunto de la violencia y los conflictos sociales no pueden quedar al margen. Caffarena indica:

El reconocer la lucha es realismo elemental. El analizarla, deber. El instrumento que se emplee para el análisis pertenece a las opciones técnicas, que deben hacerse con lucidez y honradez científica.<sup>196</sup>

Admitida la conveniencia de analizar la realidad conflictiva de manera honesta Caffarena puntualiza que hay dos planteamientos que desde los valores humanistas han de ser rechazados. El primero es la que fomenta el conflicto de forma sistemática ya que el odio y la violencia solo generan más odio y más violencia; poco poder catártico tiene su fomento. La otra posición prima el interclasismo a ultranza en un intento de salvar los conflictos sin pasar por las mediaciones necesarias para superar las injusticias. Esta, dirá, engendra soluciones falsas que tapan heridas en vez de curarlas.

El filósofo madrileño frente a lo anterior propone no negar el conflicto, ni caer en neutralidades fuera de lugar y anima a la autocrítica de las propias posiciones ideológicas con el fin de ser lo menos parciales posibles, así como la necesidad de optar por aquellos más necesitados, débiles y desprotegidos. En definitiva, la posición de Caffarena respecto a la violencia es la de no negarla, pero tampoco tomarla como inevitable y hacer todo lo posible para fomentar la conversión radical de todos hacia el humanismo, hacia el amor fraternal<sup>197</sup>. Evidentemente, esta postura conlleva la defensa de una visión del hombre esencialmente bueno y cuya maldad: o bien es coyuntural a unas circunstancias socio-ambientales a las que puede y está en su responsabilidad

---

<sup>196</sup> EHC., p. 223.

<sup>197</sup> *Ibíd.*, p. 224.



cambiar; o bien se debe a una actitud que también puede ser cambiada, pero en ningún caso a una naturaleza de por sí perversa. La razón de tal posicionamiento es mantener la esperanza en el cambio y dar fuerza a un proyecto ético que, por exigente, exige tener una gran fe en el hombre.

Retomando la metáfora del juicio sobre la bondad o maldad humana, como última razón que arguye el imaginario abogado de la fe en el hombre, Caffarena resalta el papel de los héroes históricos de la solidaridad como Ghandi, Luther King, Siddhartha Gautama el Buda... (aunque, evidentemente para él el signo que le evoca más esperanza es la vida y enseñanza de Jesús). Estos personajes no solo transmitieron un mensaje de amor y solidaridad, sino que llevaron una vida acorde con su discurso, no rehuyeron el conflicto y dieron testimonio de su mensaje, lo que, entre otras cosas, para el creyente humanista prueba la realizabilidad de su tan exigente proyecto que va más allá de los conflictos fácticos. Claro está, esta argumentación implica una concepción muy humana de estos héroes, es decir, han de ser considerados en lo esencial no muy alejados de nosotros (cosa que, en el caso de Jesús, históricamente ha sido algo problemático). Según nuestro autor el valor de la vida y los mensajes de los héroes morales se magnifica y su alcance es más profundo si se interpretan desde su humanidad, de ahí que defienda que la fe cristiana bien entendida se sustenta en la fe humanista<sup>198</sup>...

El cristianismo tiene el inmenso acierto a su favor de presentarse como la tradición de un ser humano que afrontó el mal con enorme dolor pero con prevalente esperanza.<sup>199</sup>

Considero que para comprender bien estos planteamientos hay que tener muy presente que no están enfocados en demostrar que en el ser humano existe un fondo solidario que supera a las tendencias más egoístas. “Simplemente” se están dando razones, es decir, haciendo plausible para los oídos de hoy, que la apuesta por la fe en el hombre no solo es posible sino que, además, es deseable. Deseable porque, aparte de todas las razones dadas (unas referidas a los hechos, otras a la interpretación subjetiva de los mismos), existe una razón que podríamos denominar práctica y a la que considero

---

<sup>198</sup> Esta última reflexión nos podría llevar a una profunda, compleja y larga reflexión sobre la cristología, pero el tema excede con creces los objetivos del presente trabajo que se reduce a la filosofía antropológica de Gómez Caffarena.

<sup>199</sup> EM., p. 679.

con más peso de todas. Esta razón es, en cierto modo, en la que se apoya mi tesis de que el pensamiento de Caffarena gira en torno de su proyecto ético. Así es expuesto en *La entraña humanista del cristianismo*:

Pero es real que creer en el hombre comporta un riesgo: podemos equivocarnos. “Perdemos” entonces: desde luego, perdemos nuestro esfuerzo; por desgracia también mucho más, quizás hasta límites que ni entrevemos. ¿Qué podemos por el contrario “ganar”? Puede que la misma sobrevivencia. En todo caso, una superación de recelos que hará incomparablemente más grata la convivencia. También audacia utópica para plantearnos solidariamente metas de enorme urgencia: desarme, erradicación del hombre, redistribución, fórmulas políticas para lograr paz y estabilidad, posibilidades de desarrollo humano a todos los niveles... Todo cuanto necesita la Humanidad para salir de la mayor de sus crisis de crecimiento tiene como condición el que los humanos sean humanistas, crean en el hombre.<sup>200</sup>

La razón principal que nos aporta Caffarena es que en la creencia en el hombre hay mucho que ganar, pero también mucho que perder. Lo importante de lo planteado es que la apuesta misma ya garantiza un plus de victoria final. No existe una mano invisible (Adam Smith), ni ninguna astucia de la razón (Hegel) que, independientemente de lo que hagamos o creamos, nos garantice un final feliz. La posibilidad de un mundo más solidario radica en la actitud de la humanidad misma. De ahí la importancia de la apuesta por la propia humanidad, pues creer en la utopía aporta muchísimas más posibilidades para su realización. En cierta manera, los problemas son tales que a la humanidad no le queda otra que o creer en el hombre o dejarse llevar.

Ahora bien, vimos unos párrafos atrás la crítica que Freud plantea a estos argumentos humanistas sustentados en una antropología excesivamente idealizada y angelical y que nos pueden llevar a la frustración y hasta la neurosis. Esta crítica la debemos complementar con otra de corte marxiana que vería en el humanismo caffareniano cierta tendencia al irenismo, ya que no da cuenta de los intereses de las diferentes clases sociales y, por lo tanto, su humanismo no dejaría de ser otra ideología entre tantas. Ante estos importantes retos, a los cuales tendremos que volver en más de una ocasión, en principio nuestro autor nos los pretende disolver, sobre todo el segundo. Él defiende que el que por humanismo entienda la negación del conflicto, lo que significaría la justificación de la injusticia, no ha entendido nada. El humanismo no es un fármaco adormecedor de los conflictos, dirá. Por el contrario, pretende que estos se encaucen por vías más racionales descargándolos de fanatismo, rencor y mala fe. Es decir, el

---

<sup>200</sup> EHC., p. 32.

humanismo del que habla Caffarena pretende crear los cauces para que el auténtico diálogo se lleve a cabo; lo que implica, como ha planteado Apel, que para llegar a que se dé dicho diálogo ideal ya se ha tenido que avanzar mucho en cuestiones humanas.

Es decir, la actitud moralmente buena no implica que no haya diferencias de criterio, que no haya disenso, por el contrario, el diálogo exige esas diferencias y el humanismo, en tanto que respeta a cada ser humano en su individualidad y originalidad, ha de proteger y fomentar el diálogo entre los hombres, focos de visión únicos y, por tanto, nunca plenamente concordantes. La utopía si quiere ser realista, por lo dicho, no puede pensarse como una concordancia plena entre todos los habitantes, como lo estaban los habitantes de la isla de Tomás Moro, sino, como lo expresa Javier Muguerza, como una concordia discorde. Así lo define en *Esplendor y miseria de la ética kantiana*:

... la concordia discorde vendría, en suma, a coincidir con el proceso de la formación discursiva de una voluntad colectiva racional siempre que tal proceso sea entendido como más importante en sí que su consumación; y suministraría también una adecuada denominación para eso que, cuando no usamos y abusamos en vano de su nombre, solemos entender por “democracia”.<sup>201</sup>

Considero que el concepto de “*concordia discorde*” se ajusta a lo planteado por Caffarena. Primero, él comulga con la democracia, pero con una democracia muy alejada de la actual. Reivindica una democracia real frente a las democracias formales,<sup>202</sup> tan actuales hoy en día en Occidente, pero que ya muestran signos de agotamiento. Segundo, él distingue entre los que creen en el hombre y los que no creen en él. Entre los que creen en el hombre se encuentran los grandes programas políticos como los socialistas, liberales..., lo que significa que para él el humanismo no se cierra a una ideología (aunque en otros textos que veremos plantea el socialismo como la forma política más acorde a una ética de la benevolencia). Los que no creen en el ser humano, por el contrario, son las actitudes autoritarias, paternalistas y los que priman las ideas sobre las personas. Es decir, más que en una ideología determinada la diferencia se encuentra en las actitudes (aunque las posturas antidemocráticas difícilmente pueden justificar su creencia en el hombre que supone el fomento y la confianza en la autonomía individual). Por tanto, el humanismo de Caffarena, y con él

---

<sup>201</sup> Muguerza, J., “Habermas en el “reino de los fines” (Variaciones sobre un tema de Kant)” en *Esplendor y miseria de la ética kantiana*, p. 116, Anthropos, Barcelona, 1987.

<sup>202</sup> Cf., EHC., pp., 212-219

su utopía, no niega las diferencias ni el conflicto entre ellas, pero lo que sí reivindica es una actitud de cada ser humano en pro del bien común, ¡que no es poco!

En el fondo su proyecto pretende que lo ético entre en profunda relación con lo político, pero para ello la humanidad ha de realizar una conversión moral, es decir (utilizando vocabulario kantiano), que la máxima de nuestras acciones no sea el amor propio, sino el amor a la humanidad. Para muchos este programa de la conversión humanista les resultará demasiado utópico, pero no para Caffarena. Cito sus palabras:

La “conversión humanista” no es fácil, pero tampoco es imposible. Mucho está en que sintamos su urgencia y su valor.<sup>203</sup>

Dicha esperanza, como desarrollaremos con mayor profundidad, se basa en el deseo radical del ser humano y en la confianza de que la vida humana y, por ende, sus más profundos proyectos, tienen sentido, es decir, son realizables y no absurdas.

### **1.3. Reflexiones críticas sobre la optimista atestación de Caffarena**

Que el hombre sea bueno o malo es un asunto que siempre será polémico pues ni es cuestión baladí ni hay ciencia que dé una respuesta definitiva a tal polémica. No es cuestión sin importancia porque de cómo consideremos al ser humano se derivarán, no solo un cierto tipo de ética, sino que también un modelo de sociedad y, por ende, una política determinada.

Ante la cuestión básica e ineludible del cariz moral del hombre creo acertado por parte de Gómez Caffarena considerarla como una *presuposición*, como una *apuesta* pues, si bien él da una serie de razones a favor del optimismo antropológico, no es menos cierto que pueden encontrarse tantas otras a favor del pesimismo: las guerras y los campos de concentración del siglo XX, un sistema económico que prima las actitudes egoístas y aumenta las diferencias entre pobres y ricos, el deseo de todo ser humano de sentirse superior a sus congéneres y su gran atracción por el poder, etcétera.

---

<sup>203</sup> Ibid., p. 32.

Sin embargo, no han faltado intentos por demostrar (aportando datos objetivos) el progreso moral de la humanidad<sup>204</sup>. Recientemente Steven Pinker en su libro *The Better Angels of Our Nature: The Decline of Violence in History and its Causes*<sup>205</sup> (*Los ángeles nobles de nuestra naturaleza: El declive de la violencia en la historia y sus causas*) ha pretendido dar una respuesta desde una perspectiva científica-histórica y social a la cuestión de si la violencia humana crece o decrece. Su respuesta, como el título del libro indica, es que la violencia tiende a desaparecer y las razones que da son, entre otras: la construcción de los Estados, el fin del colonialismo, el crecimiento de las ciudades, el “encarecimiento” de la vida humana y la presión social contra la violencia que ello implica, los beneficios (económicos) de la cooperación, la expansión de las oportunidades para generar empatía, la globalización, la democracia; además, basa su defensa en que, en términos relativos a la población mundial, durante la segunda guerra mundial hubo menos muertos que en la expansión del imperio romano o las invasiones mongolas de Gengis Kan. Por otro lado, alega que hoy en día es menos probable fallecer por una agresión que en ningún otro momento de la historia. Sin embargo, pese a su esfuerzo de setecientas páginas y a la cantidad de argumentaciones y datos estadísticos –a los que se le podría poner algún pero que otro por parciales–, hay una sospecha que creo insuperable: ¿estamos en el camino que nos lleva a la extinción de la violencia? o por el contrario, ¿la violencia humana está *reprimida* por las convecciones sociales y el actual equilibrio de intereses, pero cuando éste frágil juego de contrapesos falle las antiguas conductas violentas florecerán, como florecieron en aquellos ilustrados caballeros europeos defensores de la civilización cuando llegaron a sus colonias africanas o americanas?

Otro intento de demostración científica (esta vez utilizando la metodología de las ciencias naturales, pero en sentido contrario, pues defiende el indeleble cariz agresivo y autocéntrico del ser humano) lo encontramos en el marco del evolucionismo, que nos

---

<sup>204</sup> Lo que no deja de ser una nueva recaída en la falacia naturalista. Evidentemente, estos intentos –sobre todo el evolucionista–, alegarán que ellos lo que hacen es describir la realidad del ser humano, dejando las consideraciones éticas para moralistas y filósofos. Sin embargo, tal juicio no deja de ser algo ingenuo al concebir la ciencia al modo decimonónico, esto es, como un saber prístino y carente de cualquier connotación moral o movido por interés alguno. Evidentemente, y más en antropología, cualquier juicio sobre el ser humano tiene consecuencias ético-políticas, de ahí la gran polémica que suele surgir en torno a ellas.

<sup>205</sup> Pinker, S., *The Better Angels of Our Nature: The Decline of Violence in History and its Causes*, Penquin, USA, 2011.

recuerda que el ser humano surge de un proceso evolutivo cuya ley de acción es la lucha por la supervivencia, lo que implica que el hombre, como animal que es, es lo que es hoy en día gracias, entre otras cosas, a la lucha y la depredación. Los sentimientos y conductas altruistas que en principio no entrarían en este esquema se explican por las ventajas adaptativas que tiene ser un animal gregario, aún más si cabe, si las facultades físicas –como es nuestro caso– son bastante deficientes. Esta teoría defendida por la sociobiología explicaría los actos altruistas con nuestros congéneres (teoría del *gen egoísta*)<sup>206</sup> o, incluso, con nuestro clan, pero ¿por qué ayudamos a desconocidos y sentimos compasión hasta por individuos de otras especies? Las posibles razones serían: primero, porque nuestro clan ahora se ha globalizado gracias al avance de las comunicaciones; y segundo, porque los sentimientos altruistas en el fondo están potenciados socialmente, ya que mostrar solidaridad implica ser un individuo que apoya al grupo. En definitiva, lo que se viene a defender es que tras los sentimientos de buena conducta se encontraría una necesidad de ser aceptado por el clan. Tesis esta que echa por tierra el principio fenomenológico que plantea Caffarena de que *el deseo profundo constitutivo a toda realidad humana está orientado hacia la verdad y el bien*.

Sin embargo, la teoría sociobiológica cae en el error de ir, bajo una apariencia de científicidad, más allá de los hechos, entrando en el campo de la intencionalidad, esto es, de la fenomenología<sup>207</sup>. Caffarena, consciente de los límites de la ciencia, toma una perspectiva fenomenológica. Parte del dato de la conciencia de *superación de la autocentricidad del deseo*, de la vivencia del amor y de la atestación de que hay acciones que surgen de la buena voluntad. Sin embargo, dentro del ámbito de la propia fenomenología se podría defender, en contrapartida a la descripción caffareniana, que la experiencia imperante en el ser humano es de frustración, de envidia, etc. Y que el deseo que predomina y nos domina es el de sentirse superior al otro. Por eso, porque no hay una respuesta clara y definitiva (ni desde el ámbito objetivo de los hechos ni del fenomenológico), Caffarena plantea los cimientos de su antropología como una apuesta, eso sí, que se enraíza en la vivencia del deseo de la superación de nuestro egoísmo, así como en la admiración que nos despiertan los actos que interpretamos como

---

<sup>206</sup> Mosterín, J., *La naturaleza humana*, pp. 44-51 Espasa Calpe, Madrid, 2006. Desde una posición materialista y de forma clara y concisa se podrá encontrar la exposición de la polémica de la sociobiología.

<sup>207</sup> En el apartado de la metodología desarrollamos este típico error.

absolutamente desinteresados. Estos nos atraen, mueven y conmueven, de ahí que considere que la tendencia altruista del hombre prima –en el sentido de que es algo radicalmente constitutivo del ser humano– sobre sus actitudes egoístas. Por lo dicho, porque toma como punto de apoyo una atestación vivencial muy concreta, nuestro autor tiene que hablar de *apuesta* porque nunca podremos estar seguros de las intenciones que están detrás de los actos, ni si quiera esto es claro para el propio agente.<sup>208</sup> Además, la pretensión de esbozar un juicio general sobre el hombre a partir de unas vivencias e interpretaciones particulares no deja de ser un salto temerario difícil o imposible de fundamentar, por eso la obra de Gómez Caffarena “se limita” a aclarar su posición y dar una serie de razones que pretenden hacer más plausible la creencia en el hombre, sin más pretensión. Entre las razones dadas, considero que la más firme y la que más peso tiene dentro de su pensamiento es la que defiende que la apuesta por el hombre es plausible y deseable porque se integra en un proyecto ético-político, a priori pretendido por todo el mundo<sup>209</sup> e impensable desde planteamientos antropológicamente pesimistas.

En cualquier caso, la antropología de José Gómez Caffarena se integra en esa corriente filosófica del siglo XX crítica con el programa cartesiano, ya que hablar de razones, de hechos de conciencia, de vivencias y atestaciones, implica delimitar la razón, implica inevitablemente pensar que la razón no se auto-funda y posicionarse dentro de una tradición que determina el marco de interpretación de dichas vivencias. Sin embargo, por débil que se haya planteado la razón, Caffarena le otorga la suficiente fuerza como para pretender hacer un discurso plausible y con vocación de universalidad sobre el hombre y, más importante si cabe, sobre la ética (lo que le impide renunciar al proyecto moderno). Esta fe en la razón se apoya en la fe en el hombre pues como él mismo dice: “*el deseo profundo constitutivo a toda realidad humana está orientado hacia la verdad y el bien.*” Y si al ser humano se le considera como un ser no absurdo,

---

<sup>208</sup> De esto ya era consciente Kant y nosotros mucho más por poco que conozcamos el pensamiento freudiano.

<sup>209</sup> El planteamiento que aquí defiende engrana con el fondo antropológico, aunque no tanto ni con su desarrollo ni con la forma, del neo-contractualismo de John Rawls. En su obra *Una teoría social* el autor inglés plantea un hipotético estado de ignorancia (estado de la humanidad en el que no estuviera condicionado por ningún interés particular) para exponer los deseos más universales y profundos del ser humano. Dicho deseo, según Rawls, es el de justicia. Evidentemente su planteamiento no tendría sentido si no descansara en una confianza en el ser humano, si no descansara en la confianza de que todo el mundo desea la justicia. Cf., *Teoría de la justicia*, FCE, México, 1997.

su pretensión de verdad y bondad ha de tener respuesta; aunque, como vimos, la esperanza de Caffarena en el hombre es limitada, pues la demostrada debilidad del ser humano no le aporta mucha confianza para que realice los mentados deseos, de ahí que recurra a una nueva fe, la fe en Dios.

Según el anterior razonamiento puede parecer que la fe en la razón, el hombre y Dios forma un potente trípode que sostiene el sentido de la vida humana y si una de sus patas quiebra el sentido caería inexorablemente.

Nietzsche de forma muy gráfica expresó la crisis que se avecinaba de los garantes de la cultura europea. Su denuncia la puso en boca de un loco (tal vez porque solo ellos y los niños dicen la verdad):

¡Dios ha muerto! ¡Dios está muerto!, y ¡nosotros lo hemos matado! ¿Cómo podemos consolarnos los asesinos de todos los asesinos? Lo más santo y lo más poderoso que el mundo poseía hasta ahora, se ha desangrado bajo nuestros cuchillos –¿quién puede limpiarnos esta sangre?, ¿qué fiestas expiatorias o qué juegos sagrados deberíamos invitar?–. ¿No es demasiado grande para nosotros la grandeza de este hecho?, ¿no deberíamos convertirnos en dioses nosotros mismos, solo para parecer dignos de ello?<sup>210</sup>

Matar a Dios tiene sus consecuencias que, como insinúa la última frase del texto, se mitigan endiosando al hombre, pero el violento siglo XX también quebró la fe en el hombre junto con la fe en la razón. Evidentemente, tras la rotura de las tres patas del trípode, el sentido tiene que dejar paso al sin sentido, al absurdo<sup>211</sup>.

Sobre estas líneas Javier Muguerza<sup>212</sup> argumenta que en el pasado preilustrado y para muchos ilustrados el problema de los garantes, es decir, lo que garantiza el sentido y la razón, ni si quiera se planteaba pues se contaba con Dios –garante de garantes–. Pero con la muerte de Dios –obra de la sociedad burguesa– el problema de los garantes pasó al primer plano. El hombre como absoluto no consiguió ser garante de la razón, ni la razón garante de sí misma. El resultado es la aceptación del hombre con minúsculas y la renuncia a garantizar nada absoluto. ¿Esto significa abandonarnos al absurdo? o ¿a

---

<sup>210</sup> Nietzsche, F., *El gay saber*, p. 185, Espasa Calpe, Madrid, 2000.

<sup>211</sup> Como es sabido Nietzsche plantea la creatividad como alternativa a las antiguas creencias que, sin darse cuenta, tiempo ha que sostenían una ilusión, que sostenían la nada.

<sup>212</sup> Cf., *Desde la perplejidad*, pp. 224, 225, F.C.E., Madrid, 1990.



conformarnos con la razón instrumental apoyada en un oscuro emotivismo (llámese también superstición)?

El planteamiento de Caffarena es el inverso al expuesto. Acorde a la metodología fenomenológica, su argumentación no parte de una defensa dogmática de tres credos gracias a los cuales existe el sentido, sino que a lo primero que atiende es al siguiente dato de conciencia: *todos, al vivir, concedemos una confianza a nuestra vida, la suponemos no absurda*. Tal atestación le da pie a argumentar, a dar razones, a favor de las tres creencias comentadas. Evidentemente, tal inversión de la argumentación implica aceptar al hombre con minúsculas (como decía Javier Muguerza) y renunciar a fundamentar absoluto alguno, lo que no significa el abandono de la razón crítica. Sin embargo, lo que me interesa resaltar en este momento es cierta problematicidad es su pilar, en el dato de conciencia que asume como un hecho. Pese a que el filósofo madrileño presenta la experiencia de sentido como una vivencia universal, no hay que olvidar algo que cualquier antropología fenomenológica tiene que asumir: la vivencia del absurdo<sup>213</sup>. Ésta no deja de ser una vivencia presente, actual y que, aunque sea puntualmente, considero que la mayoría de nosotros la hemos tenido (no hay que olvidar que la experiencia de la frustración sobreabunda en nuestro periplo vital). Nadie mejor que Sartre para expresar la mentada vivencia:

La palabra Absurdo nace ahora de mi pluma; hace un tato, en el jardín, no la encontré, pero tampoco la buscaba, no tenía necesidad de ella; pensaba sin palabras, en las cosas, con las cosas. El absurdo no era una idea en mi cabeza, ni un hálito de voz, sino aquella larga serpiente muerta a mis pies, aquella serpiente de madera. Serpiente o garra o raíz o garfas de buitres, poco importa. Y sin formular nada claramente, comprendía que había encontrado la clave de la Existencia, la clave de mis Náuseas, de mi propia vida. En realidad, todo lo que pude comprender después se reduce a este absurdo fundamental. Absurdo: una palabra más; me debatí con palabras; allá tocaba la cosa. Pero quisiera fijar aquí el carácter absoluto de este absurdo. Un gesto, un acontecimiento en el pequeño mundo coloreado de los hombres nunca es absurdo sino relativamente: con respecto a las circunstancias que lo acompañan. Los discursos de un loco, por ejemplo, son absurdos con respecto a la situación en que se encuentra, pero no con respecto a su delirio. Pero yo, hace un rato, tuve la

---

<sup>213</sup> Tal vivencia supone una gran crítica al optimista argumento caffareniano y que se ha visto reflejada en pensadores tan cercanos a él como M. Fraijó

“Dilthey decía que “aislar es empobrecer”. Lo que me hacía pensar era, más que tus respuestas aisladas al problema del mal, el armazón de tu pensamiento. En lo puntual recuerdo que discutíamos. Tu refutación, por ejemplo, del absurdo apelando a que nadie se vive como absurdo me parecía una generalización excesivamente generosa. Yo era partidario, y lo sigo siendo, de indagar individuo por individuo. A Dios, decía Kierkegaard, hay que acercarse “de uno en uno”. Yo aplico esta divisa también al tema del sentido. Y creo que es compatible un “buen funcionamiento aparente” del ser humano con la más despiadada vivencia del absurdo a niveles más profundos. No todo el que se siente absurdo se suicida.” Fraijó, M., “Evocación y recuerdos”, Ob. cit., p. 29

experiencia de lo absoluto: lo absoluto o lo absurdo. No había nada con respecto a lo cual aquella raíz no fuera absurda.<sup>214</sup>

No quiero que se entienda que lo que he traído a colación es una perspectiva filosófica extremadamente pesimista y ya algo pasada de moda. Con el texto de Sartre pretendo resaltar una realidad humana que, aunque afortunadamente no la comparte la mayoría, existe. De hecho, sentirse y pensarse como un ser absurdo, en un entorno absurdo, puede traspasar el campo de lo subjetivo y objetivarse en el duro fenómeno del suicidio o tentativa del mismo<sup>215</sup>. Como todo dato empírico (y sobre todo si se refiere a actos intencionales) es interpretable. No obstante, es cierto que los suicidios se suelen achacar a trastornos psicológicos, pero tal justificación me parece una débil evasión que no asume la retadora realidad de que hay personas que muy lúcidamente viven la existencia como insoportablemente absurda, lo que les lleva a tomar la más drástica decisión.

No pocas filosofías se han realizado desde estos presupuestos. En la página inicial de *El mito de Sísifo* podemos leer:

Las siguientes páginas tratan de una sensibilidad absurda que puede encontrarse dispersa en el siglo, y no de una filosofía absurda que nuestra época, hablando con propiedad, no ha conocido. Una honradez elemental exige, por lo tanto, que señalemos, desde el principio, lo que estas páginas deben a ciertos autores contemporáneos. Tengo tan poca intención de ocultarlo que se los verá citados y comentados a lo largo de la obra.

Pero es útil advertir, al mismo tiempo, que lo absurdo, tomado hasta ahora como conclusión, es considerado en este ensayo como un punto de partida. En tal sentido se puede decir que hay algo provisional en mi comentario: la posición que toma no se deja prejuzgar. Aquí sólo se encontrará la descripción, en estado puro, de un mal espiritual. Ninguna metafísica, ninguna creencia interviene en ello por el momento. Tales son los límites y la única postura previa de este libro.<sup>216</sup>

Es interesante ver cómo de una forma tan diáfana expone Camus el humus vivencial de donde parte su reflexión, justamente del punto opuesto al de Caffarena, aunque

---

<sup>214</sup> Sartre, J. P., *La náusea*, p. 152, Época, México, 2005.

<sup>215</sup> Según el INE durante el año 2006 en España hubo 2017 suicidios (entre consumados y en grado de tentativa), en el mundo según la ONU Se calcula que en el año 2000 se suicidaron en el mundo 815.000 personas, es decir, aproximadamente una cada 40 segundos. Fuente: WHO Global Burden of Disease project for 2000. Datos recogidos del *Informe mundial sobre la violencia y la salud*, Publicado en español por la Organización Panamericana de la Salud para la Organización Mundial de la Salud, Washington, D.C., 2000.

<sup>216</sup> Camus, A., *El mito de Sísifo*, Alianza, Barcelona, 1985.

metodológicamente ambas filosofías tienen cierto aire de familia. Sin embargo, si lo que se pretende es hacer antropología filosófica, esto es, aportar una visión lo más global e integradora posible del ser humano y, por tanto, dotar al discurso de cierta universalidad, la existencia de la vivencia del absurdo supone todo un reto para los planteamientos antropológicamente optimistas, como es el de Caffarena. Él es consciente de que parte de un planteamiento vital absolutamente distinto, por lo que no hay síntesis posible. Ambos posicionamientos se encuentran en el núcleo de creencias íntimas personales que rara vez se ponen en juego. Lo único que le queda a Caffarena como antropólogo filosófico es describir la vivencia del absurdo –no serán pocas las referencias a Sartre, aunque ciertamente críticas– y hacer del propio posicionamiento vital algo plausible y, por qué no, apetecible de imitar. De hecho, llegará a hacer la siguiente petición:

Que cada uno crea lo que pueda y trate de crecer en esa fe (se refiere a la fe en el hombre). Y, donde otra cosa no quepa, ¿por qué no intentar actuar “como si” se creyera? No se seguirá de ahí un mal irreparable. Y seguramente la acción aportará nueva luz.<sup>217</sup>

Como vimos más arriba, el fin de su filosofía es posibilitar el diálogo y, más importante aún, esbozar las bases antropológicas que permitan construir un proyecto ético universal y solidario. Así que, consciente de lo intransferible de las creencias, Caffarena recurre en su argumentación a la praxis, que considera lugar común de encuentro. Su esperanza es que la propia acción solidaria llegue a cambiar la inicial incredulidad en el hombre y viceversa, que la fe en el hombre cambie la praxis humana<sup>218</sup>. Podríamos pensar que en lo que crea el otro no parece tan relevante ya que no afecta a terceros, mientras que sus actos sí. Sin embargo, para nuestro autor lo que hacemos depende en gran medida de lo que creemos, de ahí el “*como si*” de ecos pascalianos<sup>219</sup> que solicita. Además, no tiene la misma resonancia moral hacer algo por obligación que por convicción; solo la segunda actitud surge desde la libertad.

---

<sup>217</sup> EHC., p. 33.

<sup>218</sup> “Mi reflexión sobre el pasado –esa modestísima filosofía de la historia– tiene como razón de ser el futuro y el alentar nuestra esperanza. Porque, si todo lo empírico contradijera, quizá no podríamos resistirnos al pesimismo enervante. Si solo es oscuro, *podemos*”. “Religión y ética”, Ob. cit., p. 268.

<sup>219</sup> Cf., Pascal, B., *Pensamientos*, nº 252, p. 130, Alianza editorial, 1995, Madrid.

Una vez expuestos los presupuestos caffarenianos más profundos y en cierta forma desde donde crece todo su pensamiento, me detendré en cómo desde la fenomenología antropológica desarrolla una noción de ser humano acorde con las ciencias, las vivencias y con su discurso programático que acabamos de ver. En la medida que dicho proyecto se realice, la plausibilidad de su fe humanista será aún más firme.

## **2. Las notas constitutivas del ser humano: su modo de estar en el mundo y de vivir el tiempo**

En este nuevo y último apartado dedicado a la antropología de Gómez Caffarena recorreremos de una forma crítica la analítica existencial realizada por nuestro autor. Para ello atenderemos, sobre todo, a sus libros *Metafísica fundamental* y *El enigma el misterio*. La primera obra fue publicada por primera vez en 1969 y dedica gran parte del libro a realizar una analítica trascendental del ser humano, pues, según él, es el único punto de origen posible para la formación de un constructo metafísico coherente y plausible. Esta obra se apoya en gran medida en las intuiciones filosóficas heideggerianas, las cuales le sirven para salvar las incoherencias y dicotomías del kantismo y profundizar en el raciovitalismo orteguiano, que asume como una de sus tesis más fundamentales. Respecto a la segunda obra que tomamos como referencia hay que indicar fue publicada muy posteriormente a *Metafísica fundamental*, concretamente en 2007. El objetivo de este libro es configurar una filosofía de la religión acorde con el momento filosófico y científico actual, a la vez que leal con los presupuestos del autor. Aquí el tema central es el hecho religioso, no la metafísica (aunque deberá hacer referencia a ella en no pocas ocasiones), y los interlocutores existencialistas no ocuparán la posición de privilegio que antaño tuvieron. Sin embargo, fiel a su concepción filosófica, Caffarena realizará un análisis fenomenológico del ser humano como sujeto susceptible de tener experiencias religiosas. Su planteamiento seguirá siendo de corte trascendental. Si el ser humano, como así lo atestiguan las religiones y los escritos de los místicos, tiene experiencias religiosas (habrá que determinar qué se

entiende por tales experiencias), entonces deberemos determinar en la condición humana, en su estructura existencial, que posibilite tales vivencias.

Con este recorrido podemos configurar la idea de ser humano que nos están planteando y –como espero mostrar– supone la base para un tipo de ética muy comprometida. De ella daremos cuenta en el último capítulo del presente trabajo.

Antes de empezar nuestro análisis de los *existenciales* veo oportuno dedicar unas líneas a cómo entiende Caffarena tal concepto heideggeriano. Por lo pronto, su objetivo es describir aquello que conocemos del hombre no tanto en cuanto objeto (ámbito de las ciencias), sino en cuanto sujeto; o lo que es lo mismo: conocer lo que se pone en juego cuando el hombre conoce otras cosas y/o ejerce su vida, su comportamiento en el mundo. Esto que se pone en juego son los *existenciales* que Caffarena diferencia de las categorías:

Los existenciales no son las categorías. Estas son las estructuras intelectuales con que conocemos los objetos, ante todo, los externos; quizá luego también por traslación (que habrá de justificarse), el mismo hombre. Llamaremos existenciales a esas otras estructuras, más fundamentales y de más amplitud, que ponemos en juego en tanto en cuanto, continuamente presentes a nosotros mismos, actuamos en cualquier comportamiento. Son los condicionantes de todo conocimiento objetivo y de toda acción. (“Tener categorías” para entender el mundo sería, visto así, un existencial del hombre).<sup>220</sup>

En la precedente cita deja Caffarena bien claro qué entiende por *existencial*, cosa diferente es plantarse los problemas metodológicos que tal planteamiento puede ocasionar. Ya indagamos sobre el tema en el primer capítulo, aunque me gustaría recordar en este momento que con la fenomenología existencial que aquí se plantea no se pretende obtener un conocimiento científico y objetivo. El *existencial* no es un dato observable, sino que es fruto derivado de la observación de la vida humana en su integridad (considerando sus actos, pero sobre todo sus vivencias) lo que implica recurrir a un lenguaje sugerente (metafórico) que convoca a la interpretación. De ahí que más que plantar un discurso cerrado sobre el ser humano, la antropología fenomenológica propone un esbozo, por tanto, algo no terminado, pero sí coherente, fundamentado y argumentado, sobre el ser humano. El ejercicio no es poco audaz. Es un intento de expresar qué estoy haciendo cuando aplico las categorías de conocimiento, qué implica que yo sienta esto o aquello, qué supone que yo pueda comunicarme, o que

---

<sup>220</sup> MF., p. 124.

pueda pensar y que pueda actuar sobre el mundo, y, sobre todo, qué implica que me pueda plantear todo esto. Evidentemente, aunque se pretenda saltar al nivel de lo trascendental, todo nuestro discurso de cualquier forma seguirá sujeto a una serie de categorías (determinar si estas son universales o culturales pondrán el juego la posibilidad de un conocimiento esencial del ser humano o no). Lo que sí exige tal metodología es la hermenéutica, pues la analítica existencial no parte de hechos puros, entre otras cosas porque no los hay, sino que tiene, lo quiera o no, que interpretar desde su momento histórico, del que depende qué entendamos, por ejemplo, por la vivencia de la angustia, el acto de la comunicación, el sentimiento del amor...

Me remito en este punto a la fuente heideggeriana:

...lo filosóficamente primario no es la teoría de la formación de los conceptos de la historia, ni la teoría del conocimiento histórico, o la teoría de la historia como objeto del saber histórico, sino la interpretación del ente propiamente histórico en función de su historicidad.<sup>221</sup>

Evidentemente Caffarena es consciente de esto y por eso no deja de recordarnos en su discurso que su reflexión es una interpretación<sup>222</sup> (sobre todo lo hace más patente en su última obra *El enigma y el misterio*); aunque, como veremos, no cae en el irracionalismo que muchos ven tras la hermenéutica, ya que traducen la sentencia “*todo es interpretación*” por toda “*interpretación es válida*”. Para salvar tal irracionalismo me remito a la apuesta por el sentido de Caffarena y que más arriba expusimos y que nos volveremos a encontrar más adelante.

## 2.1. Mundanidad

El ser humano, como cualquier ente, es espacio-temporal. Esta afirmación tan obvia para cualquiera, es, tal vez por su obviedad, muy difícil de fundamentar, más si cabe si partimos de una filosofía de la conciencia como la de Caffarena. Desde los orígenes del

---

<sup>221</sup> Heidegger, M., *Ser y tiempo*, p., 21, Trotta, Madrid, 2003.

<sup>222</sup> Al respecto, paradigmática me parece la definición de “Ser” que propone.

“‘Ser’[...] es nuestra interpretación de la realidad”. EM, p. 120.

idealismo lo que resulta indubitable es la conciencia, pero el carácter mundano-corpóreo del “yo” ya es una idea derivada y pide ser fundamentada. Como hemos visto más arriba Caffarena parte de la intuición de la conciencia, de la intuición de que el “yo” (entendido como conciencia personal) existe, y a partir de ahí construye toda su reflexión. Podríamos pensar siguiendo tales reflexiones que el cuerpo, en el fondo, no cumple ningún papel. Bien podríamos sustituir la persona caffareniana, caracterizada por su conciencia, libertad y buena voluntad (aunque débil para alcanzar sus exigentes retos morales) como un espíritu descarnado. Sin embargo, tal interpretación no cabe si realizamos una lectura atenta de su pensamiento. En primer lugar, en su lectura de Kant hace hincapié tanto en la existencia (en sentido fuerte) del sujeto trascendental como, y en la misma medida, de la realidad mundana material, ese “mundo” en sí que solo puede ser conocido fenoménicamente por parte del hombre. Ya vimos como subraya la doble dirección hacia donde apuntan los fenómenos: hacia la conciencia y hacia el “mundo”. En segundo lugar se apoya en la filosofía de Heidegger, Ortega y Zubiri. La idea que recupera de estos autores es que la realidad radical de cada hombre es su propia vida, vida que es vivida en un mundo, en relación con otras cosas y personas, lo que se ha expresado sintéticamente como “yo-en-el-mundo” o “yo y mis circunstancias”, lo que hace que la mundanidad se revele como un existencial fundamental de la existencia humana. La autoconciencia, aunque condición de todo conocimiento y punto de partida de la reflexión, no se conoce sino conociendo, es decir, refiriéndola a algo que no es ella, lo que implica que el “mundo” es una estructura íntimamente vinculada a la misma existencia. Para Caffarena, esta importante observación tiene una fundamentación práctica y teórica. Desde el ámbito teórico considera que Zubiri es el que mejor ha estudiado la imposición de la realidad sobre el sujeto. Frente a la oposición objeto/sujeto –defiende Zubiri– hay algo ya puesto. Cuando el sujeto se pone en movimiento intencionalmente la partida ya ha comenzado, se nos impone algo; ese algo puede ser llamado “el ser”, “la realidad”, “la vida”, “lo abarcante”, “el mundo”. Zubiri indica que tras poner entre paréntesis las teorías emerge la “*aprensión primordial de realidad*”: acto primario donde las cosas se presentan como afección, alteridad y fuerza de imposición. Es decir, lo real tiene poder, se nos impone, lo que implica que no podemos ser más que desde lo real. Lo real no solo se impone sino que nos impele a ser, nos religa<sup>223</sup> y nos empuja a ser, es decir, la realidad, en cierta manera, nos obliga. Este

---

<sup>223</sup> Que Caffarena retome el concepto zubiriano de “religación” ya nos dice mucho de su

último punto del pensamiento zubiriano desemboca en la otra fundamentación: la práctica. Vía que Caffarena considera la más relevante pues hace referencia a la ética y a nuestra libertad. El mundo no solo lo conocemos, sino que actuamos en él y en nuestra actividad nos realizamos. Así lo expresa:

No es ya solo conociéndola (la realidad externa), sino actuando en ella y sufriendo su impacto múltiple, como desarrollamos nuestra propia vida. Así, no es ya solo la fundamental pasividad de nuestro conocer la que nos revela esta realidad externa; es toda la índole estructural del sujeto que somos y, ante todo, su misma actividad. Esta podrá concentrarse interiormente, tendrá incluso su ápice en la más pura inmanencia espiritual. Pero inicialmente se nos da como una “preocupación por el mundo”, un estar volcados activamente en la exterioridad.<sup>224</sup>

Sin embargo, pese a todas estas razones, el filósofo madrileño ve necesario aportar nuevos argumentos que defiendan la corporalidad del yo frente al fantasma en que se convirtió el sujeto con el idealismo. Evidentemente defender que la conciencia está inserta en un mundo y en relación con él no supone que esta sea corpórea, ni explicita su relación con el cuerpo, de ahí la necesidad de reflexionar sobre este asunto. Es cierto que en *Metafísica fundamental* el tema no se trata muy extensamente, tal vez por lo problemático que resulta para una perspectiva fenomenológica, así como por el objetivo de la obra: fundamentar el posible conocimiento metafísico humano. Sin embargo, en *El enigma y el misterio* se tiene que afrontar el asunto por cobrar una importancia considerable, pues su ejercicio hermenéutico de hacer plausible lo esencial del credo católico, supone abordar el histórico asunto de la relación entre alma y cuerpo, y relacionarlo con los paradigmas actuales neuro-científicos de corte monista-materialista. Intentaré explicitar su posición al respecto, lo que supondrá salirnos del ámbito fenoménico e introducirnos en planteamientos más metafísicos; razón por la cual el propio Caffarena se mostrará cauto en sus posiciones y con una vocación de continua revisión. Del mismo modo tendremos que tomar tales tesis como simples esbozos revisables y sus conceptos los tendremos que considerar como metáforas sugerentes. Lo que indica lo irresoluto del asunto que está en la obra de Caffarena. La pregunta sobre la relación entre la corporalidad y la voluntad, el mundo de la necesidad y la libertad, tan problemática por sus consecuencias éticas queda en puntos suspensivos, de tal forma

---

antropología. Dicho concepto se opone al de “ser arrojado” de Heidegger y por tanto, implica una toma de posición respecto al sentido y a la no absurdidad del ser humano, lo que le dará pie a argumentar a favor de la posibilidad del conocimiento y de la realización moral del hombre.

<sup>224</sup> EM., p. 116.



que el discurso de Caffarena en seguida se va a situar en el ámbito de la vivencia, la intención dejando ciertamente marginado lo corpóreo. El problema estriba que la defensa de una ética basada en la dignidad del hombre apunta a cierto dualismo que desde las ciencias positivas actuales es implanteable. No habría mayor problema si nos situáramos en un plano del discurso fenomenológico ajeno al lenguaje positivo de las ciencias, pero Caffarena busca la plausibilidad y por ende cierta conmensurabilidad entre ambos planteamientos. La problemática también afecta al cientificismo, pues este, aun dando una visión materialista del ser humano no duda de seguir hablando de unos derechos humanos que exigen otra realidad metafísica a la planteada. Esto muestra las fisuras de la antropología de la que parten las ciencias naturales. Fisuras normalmente ignoradas.

Consecuentemente con lo planteado, Caffarena, desde la fenomenología, aborda el asunto intentando salvar la especificidad de lo humano sin descarnarlo. No entiende la conciencia como algo extraño al mundo pero en el mundo, sino como –dirá él– *realidad-en-realidad*. Una realidad en relación con otra realidad, pero esto no implica que sea corpórea, de hecho, el “en” significa ahí algo anterior a lo propiamente espacial, aunque en su relación con el mundo está llamada a espacializarse<sup>225</sup>. Esta explicación realizada en términos heideggerianos, tal vez algo oscura, la traduce desde categorías más cercanas a él: las kantianas. El “yo” del que habla Caffarena es el “yo” que considera más real, el trascendental, el de la pura apercepción y no el psicológico o fenoménico. Este “yo” no puede ser espacial, pues en caso contrario sería objeto de pensamiento y no condición de posibilidad del conocimiento. Sin embargo, el “yo” fenoménico, el que percibimos, tiene su origen en una realidad: el yo trascendental. Es decir, este “yo” real para “fenomenizarse” ha tenido que insertarse dentro de unas estructuras espacio-temporales, lo que implica –o así lo entiende Caffarena– que hay que presuponer una estructura espacial en la realidad prefenoménica del yo. Con otras palabras (y esta vez desde un punto de vista más puramente fenomenológico), cuando percibimos los fenómenos mundanos se nos dan como una integración de cuerpos, entre los cuales están los diferentes “yos” y el mío propio. Este dato apunta a que a la realidad radical del “yo” le pertenece una “corporalidad originaria”. Al atribuir una “corporalidad originaria” al “yo” real, prefenoménico, Caffarena no pretende reducirlo a

---

<sup>225</sup> Así lo hace notar Caffarena. Cf., MF., p. 133.

una determinación más del cuerpo, pues estás son fenoménicas y, por tanto, si así lo hiciera caería en una clara contradicción. Es decir, no pretende hacer del “yo” un ente espacial sin más, ya que caería en la ingenuidad cartesiana que situó la *res cogitas*, definida como aespacial, en un lugar: la glándula pineal. Sin embargo, en la medida que este “yo” real percibe corpóreamente y es susceptible de fenomenizarse espacio-temporalmente, se revela cierta índole “corpórea”.

¿Pero qué quiere decir con esto Caffarena?, ¿en qué consiste esa índole corpórea? De hecho desde la perspectiva temporal es fácil de comprender (aunque, como veremos, tendrá sus problemas) por aquello del carácter dinámico de la conciencia, pero que el “yo” real sea (y uso una expresión literal) *a su modo, espacial*<sup>226</sup>, qué quiere decir. ¿Cuál es su modo?

En cualquier caso, y previamente a intentar explicitar las anteriores cuestiones, parece que la intención de Caffarena es distanciarse de la perspectiva concienialista-espiritualista y vincular el yo con el cuerpo pero sin llegar a la afirmación de que todo es cuerpo. El ejercicio me parece complicado y algo forzado, sobre todo, si se parte, como lo hace Caffarena, desde el planteamiento kantiano y desde una filosofía de la conciencia como es la fenomenología. Sin embargo, repito, el objetivo es claro: no caer en el idealismo en el que cayó Husserl, pero tampoco en el monismo materialista que niega la interioridad espiritual y hasta la autoconciencia, punto de partida de su proyecto filosófico.

Para aportar algo de luz a este complejo tema deberemos atender el apartado 9.3.2 y siguientes de *El enigma y el misterio*. En ellos se trata, aunque desde una perspectiva cosmológica, el problema de la dualidad “materia/espíritu”.

Aunque extenso me parece muy relevante el siguiente texto de Caffarena para aclarar su posicionamiento respecto al problema que estamos tratando:

Los que filosofan con mentalidad “cientista” buscan denodadamente superar esta dualidad (se refiere a la dualidad materia/espíritu), “reduciendo” la conciencia a “epifenómeno” y “explicando” así su surgir. En el otro extremo, muchos filósofos de cosmovisión espiritualista subrayan de tal modo la prioridad fenomenológica de la conciencia, que acaban encontrando sin sentido el mismo hablar de algo ajeno a la conciencia.

---

<sup>226</sup> EM, p. 134.

Ninguna de esas dos posturas, (o tendencias) es correcta. Lo que procede es contar con la dualidad como con un dato primario. Y aceptar, en consecuencia, el dualismo menos nocivo, el dualismo metodológico. El trabajo objetivador de las ciencias no tiene que alterarse por el recuerdo de ser trabajo realizado por sujetos conscientes; pero deberá recordar eso al menos a la hora de no elaborar hipótesis que lo contradigan. Y, claro es, aun al precio (¡nada excesivo!) de renunciar a la elaboración de la síntesis total.

La filosofía, por su parte, puede adoptar –y en muchos casos adopta– el punto de partida de la conciencia. Puede, desde ahí, plantear cuestiones que no podrían plantear las ciencias, relativas al sujeto –y, a través de él, indirectamente, a la realidad integral–. Pero no podrá tener por válidas presuntas conclusiones que contradigan a las ciencias, sea en su estatuto epistemológico, sea en sus resultados acreditados. Más aún, deberá en lo posible incorporar a su propia síntesis las conclusiones acreditadas de las ciencias, incluso cuando las referentes al ser humano obliguen a reinterpretar lo que parecía a primera vista seguirse de los “datos de la conciencia”. Quien filosofa ha de ser siempre muy consciente de que todo conocimiento humano es una siempre corregible interpretación.<sup>227</sup>

A parte de plasmar su visión del papel que han de adoptar las ciencias y la filosofía, en el texto se apunta a algo importante: que la dualidad entre cuerpo y espíritu hay que entenderla como un dato primario, es decir, no hay que negarlo, ya que es algo que se nos da fenomenológicamente, lo que no quiere decir que ontológicamente exista tal dualidad, por lo que, para evitar tesis precipitadas, Caffarena aboga por asumir un dualismo metodológico, es decir; asumir que hay por lo menos dos maneras de abordar el estudio de la realidad: la objetiva de las ciencias y la de la filosofía fenomenológica. Ambos puntos de vista no son, ni han de ser, estancos. Ambos se complementan y se autolimitan. La ciencia, pese a que por su metodología reduce todo a objeto y su visión del mundo y del hombre no puede ser otra que monista materialista, ha de ser consciente que quien hace ciencia (el científico) no es un objeto, sino un sujeto. La filosofía, por su parte, ha de revisar constantemente sus teorías en función de los descubrimientos de las ciencias para no caer en herméticas posturas espiritualistas o idealistas<sup>228</sup>.

Sin embargo, pese a lo expuesto, la síntesis plena entre ambos métodos es imposible. De ahí que, leyendo entre líneas, lo que está salvaguardando (pese a la aparente posición mesurada y conciliadora que propone Caffarena) es un ámbito insuperable de incognoscibilidad en el ser humano. Ámbito que le servirá para seguir atribuyéndole al hombre cierto carácter “misterioso”, que, sobre todo, emerge ante la experiencia de la libertad y autoimpuesta exigencia moral. Vivencias que siempre negará que se reduzcan

---

<sup>227</sup> EM., p. 568

<sup>228</sup> Me remito a lo dicho en el capítulo dedicado a la metodología.

a explicaciones causales, pero con ello dejará sin responder a la pregunta del papel del cuerpo en nuestro comportamiento moral y nuestra búsqueda de la felicidad.

Una vez estipulado su programa de actuación veamos cómo lo aplica. Para abordar tan complejo tema nuestro autor se apoyará en los trabajos realizados al respecto por Xavier Zubiri y Laín Entralgo<sup>229</sup>. Lo primero con lo que nos encontramos es una definición actualizada de “materia”, que apunta a algo muy diferente a ese ente inerte y pasivo de la cosmología platónica y que tanto influyó en la cultura occidental. Para la acotación del término toma conceptos zubirianos, como podemos observar:

...lo que llamamos “material” consiste en dinamicidad progresivamente estructurada y con la capacidad de dar de sí.<sup>230</sup>

Con esta definición nuestro autor está asumiendo no solo los términos, sino también la teoría del pensador vasco respecto a la materia, donde esta adquiere características espirituales en el sentido que es susceptible de cambio y de producir algo estructuralmente cada vez más complejo, lo que implica que en la historia de la materia se ha producido, y se está produciendo, un progreso constante de estructuras más simples a otras más complejas. De entre estas nuevas estructuras la que mayor relieve tiene, tanto desde el punto de vista ético como del metafísico-teórico –dirá Caffarena–, es la autoconsciencia y la libertad. Con este planteamiento cree el filósofo madrileño que se evita el dualismo, ya que la afirmación de la emergencia de lo espiritual no anula su origen material. Evidentemente, la asunción de tal teoría implica asumir un cierto

---

<sup>229</sup> No es casual esta alianza. En el siguiente texto de Laín Entralgo perteneciente a su libro *Qué es el hombre. Evolución y sentido de la vida*, el autor expone el reto al que se enfrenta su filosofía, reto que coincide con el de Caffarena; el de conjugar el dualismo y el monismo materialista.

“Dos tesis contrapuestas entre sí, inconciliables, ha formulado el pensamiento occidental para responder filosóficamente a la pregunta por lo que en sí misma es la realidad del hombre: 1ª para hacer el hombre lo que hace y hacerlo como lo hace, necesariamente tiene que existir en su realidad, además de la materia de su cuerpo, un principio extracorporal e inmaterial, un alma espiritual. Ni la formación de conceptos espirituales, ni la decisión de ejecutar actos libres, ni la hominización de la materia en la filogénesis y en la ontogénesis del individuo humano, esto es, en el hecho de que la materia del homínido mutante y la del óvulo recién fecundado se hagan “materia personal”, serían posibles sin la existencia de una alma espiritual en la realidad del hombre. 2ª La apelación a un principio extracorporal e inmaterial para entender la actividad personal del hombre no es necesaria, porque la investigación neurofisiológica, informática y etológica permite esperar confiadamente que el psiquismo humano llegará a ser completamente explicado mediante los resultados a que la ciencia conduce. La condición mental de un acto es una apariencia subjetiva o un epifenómeno de un acto puramente cerebral... No creo aceptables estas dos propuestas.” p. 178., Nobel, Oviedo, 1999.

<sup>230</sup> EM., p. 559

“pan-naturalismo”; es decir, entender la naturaleza como algo dinámico, como naturaleza naturante<sup>231</sup> que posibilita el “dar de sí” de las estructuras para la emergencia de unas nuevas más complejas. Sin embargo, tal “pan-naturalismo” no encaja del todo bien con la idea de un ser humano libre que se autodetermina. De nuevo la libertad está en entredicho y no serán pocos los que la nieguen, pero como hemos ido viendo, en Caffarena es nota esencial de la humanidad. Al respecto podemos leer en *El enigma y el misterio*:

Debe, en todo caso, quedar muy clara —¡lo era para Laín!— la prioridad de las razones que impiden mantener un materialismo sin más. En el que no se ve cómo podría basarse con coherencia lo que la ética pide para la persona.<sup>232</sup>

De nuevo, como en gran parte de los planteamientos caffarenianos, la solución es una postura intermedia y conciliadora. Por un lado el “pan-naturalismo”, defenderá nuestro autor, puede corregir los excesos de la autoafirmación del hombre occidental, pero no debe olvidar, como no lo hace Zubiri, el carácter autónomo de los entes personales. Ahora bien, esta autonomía no es *absolutamente absoluta*. De hecho —recuerda Caffarena, y en esto sigue a Laín Entralgo— que la fe cristiana en la resurrección no implica necesariamente la defensa de la tesis metafísica de la existencia del alma como ente inmortal (no entraré en cómo justifica la idea de salvación eterna sin la necesidad de la existencia de un alma inmortal).

---

<sup>231</sup> Recurramos de nuevo a un texto de Laín Entralgo que expone de forma diáfana la visión del cosmos que plantea y que Caffarena recoge.

“Considerado el Todo del cosmos como “natura naturans”, y su realidad última como dinamismo evolutivamente configurador de estructuras dinámicas, primero no vivientes y luego vivientes, dotadas todas ellas de propiedades estructurales específicas, y cada una esencialmente irreductibles a las anteriores e insuficiente para explicar la novedad de las subsiguientes, necesariamente me veo conducido a pensar que la conciencia es una expresión evolutiva del dinamismo cósmico, estructural y ascendentemente realizada como “conciencia bioquímica” en los protozoos, como “conciencia neural” múltiplemente diversificada en los metazoos dotados de sistema nervioso, y como “conciencia neural y personal” de la realidad del mundo y de la realidad de cada persona en la especie humana. Según lo cual, la conciencia humana no es una consecuencia de la actividad consciente de un alma espiritual, como afirman los dualistas, ni el epifenómeno de la actividad de un sistema biológico-molecular, como enseñan los materialistas al uso, sino la diversa, pero unificable expresión del radical dinamismo de la “natura naturans” que es el Todo del cosmos, cuando en su evolución —como ha sucedido en la superficie de nuestro planeta y acaso también en otros de la Vía Láctea o de otras galaxias— ha llegado al nivel estructural de la vida animal y, esto es lo que ahora importa, al nivel de la vida humana.” Ob. cit., pp. 103-204.

<sup>232</sup> EM., nota nº 109.

Tomado así el concepto de “materia” casi sería superfluo introducir el de “espíritu” ya que aquel toma las funciones de este. Tal es así que Caffarena rechaza contraponer los dos conceptos y prefiere, en todo caso, usar el término “espiritual”, es decir, en su forma adjetiva, lo que supone no *sustancializar* lo espiritual y solo calificar de espiritual a una actividad<sup>233</sup> de un ente material. De esta forma la unión entre lo material y lo espiritual va mucho más allá de la relación entre las sustancias del tipo *hilemórfico* aristotélico. Lo espiritual solo se dará intrínsecamente a lo material ya que se refiere a la posibilidad de la actividad de esta.

Aunque dentro del contexto del problema sobre la posibilidad de Dios como espíritu puro, el siguiente texto puede esclarecer la visión antropológica que propone Caffarena:

Lo espiritual que nosotros conocemos –y de lo que toma punto de arranque cualquier atribución que hagamos a Dios– es solo lo humano: inserto en la trama evolutiva de los procesos dinámicos materiales. Cuando, desde ahí se diga “Dios es espíritu puro”, lo que “puro” añade no significa total contraposición con la materia. Se entenderá que se le atribuye una operosidad tal que no necesita la base “material” que necesita lo “espiritual”-humano.<sup>234</sup>

Es decir, para lo que nos atañe, lo “espiritual” humano le es necesaria su materialidad. Pero, ¿cómo entiende Caffarena el ser espiritual?

Aquello que existe como sujeto autoconsciente, capaz de inteligencia, amor y libertad.<sup>235</sup>

Nuestro autor es consciente que en la definición propuesta se está refugiando en la mera descripción y no busca lo esencial que denota el término. Pero tal argucia es muy significativa, pues pone de manifiesto la vía indirecta por la que podremos conocer algo del ser humano: la vía práctica. La *inteligencia*, pero sobre todo el *amor* y la *libertad*, son términos éticos que resaltan el aspecto personal del ser humano. Podríamos pensar que tales notas para ser aplicadas al hombre tendrían que ser demostradas de alguna

---

<sup>233</sup> Significativo al respecto es el siguiente texto de Gómez Caffarena.

“La antropología filosófica clásica ha distinguido en el hombre “partes” esenciales y accidentales, “potencias”... Ante todo, la fundamental división entre alma y cuerpo, después las potencias del alma, las potencias del cuerpo animado, o sentidos... El mismo Kant fue, en esta manera de filosofar, un clásico; también él distinguió potencias en el hombre, y con excesiva rigidez. Con razón pensamos que hay que tomar al sujeto más unitariamente. Mejor que de potencias hablamos de funciones”. MF., p. 134.

<sup>234</sup> EM., p. 565.

<sup>235</sup> EM., p. 560

forma, pero, como veremos, desde el punto de vista de la filosofía fenomenológica de Caffarena son notas esenciales, constitutivas, de la humanidad. Partimos de que somos personas y con una actitud ética determinada. Nuestro constructo teórico-metafísico (aparte de atender a lo dicho por las ciencias) lejos de determinar nuestra vivencia ética, deberá ajustarse a ella<sup>236</sup>.

Una vez definidos ambos conceptos (el de materia y espíritu) y determinado que no se oponen, Caffarena plantea una hipótesis metafísica de expresión metafórica (como no podía ser de otro modo)<sup>237</sup> para matizar y distinguir ambos términos. La realidad –defiende Caffarena–, se caracteriza por su dinamismo constitutivo, pues bien, cuando este dinamismo es “extrovertido” estamos hablando de materialidad, por el contrario, cuando el dinamismo adquiere concentración, interiorización, hablamos de espíritu. Es difícil de comprender qué quiere decir la metáfora espacial de interior y exterior en este contexto. ¿Utiliza Caffarena un lenguaje que insinúa el dualismo clásico, donde lo interior se opone a lo exterior, pese a lo dicho con anterioridad? Parece que la intención del autor madrileño es simplemente lanzar una sugerencia conceptual que exprese un hecho vivencial: que tenemos cuerpo y a la vez vivimos una realidad “interna” que se siente no del todo identificada con dicho cuerpo, entre otras cosas, porque se vive libre, con autonomía de acción<sup>238</sup>. Leemos en EM:

Lo relevante es que hay una orientación metafísica, que incluso es la más plausible en sí, en la que “materia” y “espíritu” no han de tenerse por ámbitos disyuntivos irreconciliables de la realidad: “monista”, si se quiere, pero de un monismo que no debe ser llamado “materialista” ni “espiritualista”. [...] La realidad debe, también en su consideración absoluta, ser interpretada como “esencialmente dinámica”; y es razonable, con base en la valoración ética suprema de lo personal, tener como una ley

---

<sup>236</sup> Al respecto me remito a lo dicho en el apartado sobre la metodología en el presente trabajo.

<sup>237</sup> Ver lo dicho más arriba sobre el lenguaje sugerente propio de cualquier metafísica.

<sup>238</sup> En las lenguas latinas solemos expresar esta vivencia con los términos: “mi cuerpo” y “mi alma”. Por ejemplo, expresiones como: “mi alma o mi espíritu es más joven que mi cuerpo”. Si somos algo analíticos con esta forma de expresar ciertas vivencias cabría preguntarse a quién nos referimos con el artículo posesivo “mi”. Cabría pensar que la propia vivencia a la que hace referencia el lenguaje apunta al mismo tiempo a un dualismo y a un monismo. Desde categorías kantianas podríamos indicar que el “mi” se refiere a ese yo auténtico, al yo trascendental y el concepto “alma” al yo fenoménico. Si esto es así, ¿el cuerpo también se refiere al yo trascendental? Y en tal caso, ¿no estaremos cayendo, sin quererlo, en un monismo espiritualista como el de Leibniz en el que un agregado de mónadas (entes espirituales) configuran los fenómenos de la corporalidad? Lo planteo porque tradicionalmente se le ha dado más importancia al aspecto inmaterial, espiritual, y se ha considerado como predominante frente a lo material (en el sentido clásico de cosa inerte). Pero tal posibilidad niega la vivencia fundamental, la del dualismo, la de que hay una realidad que percibimos con los sentidos, que es espacial y otra realidad “interna” que sentimos pero no percibimos espacialmente. En definitiva, la fenomenología por sí misma, sin necesidad de recurrir a las ciencias, muestra lo complejo y contradictorio del asunto.

suya el que la intensificación y la elevación de la dinamicidad va acompañada de “concentración e interiorización”, con progresiva superación de la dispersión espacio-temporal<sup>239</sup>

En estas palabras observamos el intento de superar la, en apariencia, irreconciliable oposición entre el monismo materialista y el dualismo espiritualista a través de un monismo ontológico que abarque tanto la realidad física como la compleja realidad personal; por lo que no puede ser calificado ni de materialista ni de espiritualista. Pero, tal vez, lo que más interés despierta el texto es la insinuación de que hay en el universo una especie de progreso que va de lo menos dinámico y disperso, a lo más concentrado e interiorizado. Es decir, si tomamos la definición anterior de “espíritu” lo que parece defender nuestro autor es que el universo sufre un proceso progresivo hacia su espiritualización. Dicha tesis nos acerca mucho a los conceptos de “*teleonomía*”, “*materismo*” o “*cosmos*” como “*causa efectora*” de la antropogénesis filogenética de Zubiri, y dentro ya del ámbito de la historia, a la idea defendida por Jaspers en *Origen y meta de la historia*<sup>240</sup> (hay que hacer notar que la tesis central de la filosofía de la religión de Gómez Caffarena se apoya en gran medida en el pensador alemán). Según Caffarena a partir del “tiempo-eje” han surgido formas de religiosidad más depuradas que las anteriores en el sentido que sus hierofanías se han hecho más transparentes al

---

<sup>239</sup> EM., p. 564.

<sup>240</sup> Me refiero a la tesis de Jaspers que la historia hay un proceso y, por tanto, un sentido, aunque tal afirmación escape a cualquier demostración científica definitiva, ya que se instaura en el ámbito valorativo, pero se asienta en unos hechos, que si no son concluyentes, sí que proporciona un marco aceptable para la comunidad.

“Mi tesis es que en la comprensión y valoración, que es indisoluble con ella, el tiempo-eje se nos hace patente en su significación, válida para la humanidad en general como tal. Pero por la naturaleza del asunto esta tesis se sustrae a una prueba concluyente y definitiva, aunque no obstante puede ser confirmada mediante la aplicación y profundización de la intuición.” *Origen y meta de la historia* Alianza editorial, p. 17, Madrid, 1985.

Es decir, Jaspers plantea que la humanidad tiene un origen común único y una meta final, aunque incognoscible. Pero si es incognoscible, ¿cómo se atreve a plantear que existe tal meta final? Porque se asienta su tesis en el ámbito no científico, sino existencial de las cifras, es decir, “símbolos” equívocos y fluctuantes. Es decir, para acotar mejor su postura respecto al sentido de la historia, Jaspers niega la predicción y la necesidad del proceso histórico pues negaría la libertad humana y, a su vez, configuraría una imagen cerrada del ser humano al conceptualizarlo, cosificarlo dentro de un proceso inteligible.

“Acaso parezca como si yo quisiera mostrar una intervención de la divinidad sin expresarlo claramente. En modo alguno. No solo sería un salto mortal del conocimiento en un pseudoconocimiento, sino también una impertinencia contra la divinidad. Más bien quisiera esa cómoda y frívola concepción de la historia, que la presenta como un proceso inteligible y necesario de la humanidad.” *Ibíd.*, p. 25.

Para Jaspers la historia está abierta, pero insinúa en su tesis que existe un proceso global que tiende a una mayor espiritualización, a una elevación de la conciencia de la totalidad del Ser.



Misterio, es decir, la conciencia religiosa se muestra más abiertamente orientada a un foco unitario de sentido...

...la religiosidad se hará más genuina al hacerse más consciente de la referencia al Misterio que tienen las hierofanías y los símbolos que las prolongan<sup>241</sup>

Es decir, y centrándonos en el tema que nos ocupa, Caffarena defiende que ha habido un progreso<sup>242</sup> en la conciencia humana lo que supone una serie de modificaciones en la vivencia de la religión. De hecho, él responde ante la pregunta por la religión del porvenir que...

Desde hechos recientes y su extrapolación cabe responder: aquella que satisfaga necesidades de identidad y de sentido muy concretas. Desde lo mantenido en mis tesis, más bien: una religión personalizada, que genere actitudes amorosas y que haya superado los desafíos de la ilustración: que acepte bien la visión científica del Cosmos, que sea humanista y que ejerza una continua hermenéutica de sus textos y tradiciones, lejos de todo fundamentalismo [...] un futuro positivo de la religión pasa por una convergencia de las religiones. No en forma de sincretismo precipitado, sino de: a) colaboración a objetivos éticos comunes; b) diálogo que supere prejuicios y abra a los valores de los otros; y, sobre todo, c) búsqueda y logro de experiencias compartidas.<sup>243</sup>

No es momento para entrar a analizar tan sugerente texto, pero lo he traído a colación en este contexto porque muestra la idea de “progreso de la conciencia” que, unida a la tesis zubiriana de estructuras emergentes que son fruto de un *dar de sí* de otras previas y más simples, nos puede hacer sospechar que tras estas teorías referidas al devenir de la naturaleza y de la historia se esconde la defensa del principio antrópico, es decir, la tesis de que el desarrollo de la conciencia personal es el fin último del proceso evolutivo. ¿Hay un principio *teleonómico*, si no teleológico, intrínseco a la naturaleza? Por lo dicho, todo apunta a que, pese al rechazo de las ciencias a tal principio, Caffarena se sentiría a gusto con el mentado planteamiento. Pero, precisamente por ser insostenible por las ciencias, lo rechaza y propone una reinterpretación del mismo desde un esquema

---

<sup>241</sup> EM., p. 94.

<sup>242</sup> Debo matizar esta afirmación. No asume tal cual las tesis “progresistas” propias de la sociología del siglo XIX por rígidas y dogmáticas en sus planteamientos, pero sí que toma el esquema evolucionista como sustrato para reflexionar sobre la historia de las religiones. El evolucionismo –llegará a decir– tiene una atractiva plausibilidad, frente a las posiciones que defienden que lo más antiguo o arcaico encierra lo esencial de lo religioso. Cf., EM., p. 28 y ss.

<sup>243</sup> Gómez Caffarena, J.: “Una interpretación filosófica de la religión”, en *Pensar la Religión*, Cuadernos 6, Fundación Juan March, Madrid, 2000.

no tanto cientista sino axiológico. Es decir, considera el principio antrópico como expresión de un principio de valor y de una vivencia optimista de vivirse en armonía con el cosmos. Tal vivencia no puede ser negada por las ciencias y tampoco implica absolutización del ser humano aunque, eso sí, significa pensar el hombre como un ser con sentido, no absurdo, constitutivamente bien hecho. Esta visión, repito, ciertamente optimista, no es vista por Caffarena como ingenua ya que, en tanto que abierta al mundo y a la descripción de las ciencias y de la historia, además de ser muy crítica con las teorías metafísicas ingenuas y narcotizantes, no rehúye afrontar las desarmonías del hombre con el cosmos y el mal (tanto físico como moral).

De nuevo Caffarena apoya toda su argumentación en una vivencia radical y en una apuesta por el hombre, por lo que creo que es más interesante volver a su análisis existencial y abandonar el ámbito de las teorías especulativas que pretenden armonizar los descubrimientos de las ciencias con las vivencias más profundamente humanas y las esperanzas cristianas.

No obstante, y antes de continuar con nuestro recorrido, me gustaría hacer alguna observación a los planteamientos propuestos.

Quiero recordar que el objetivo del recorrido que hemos realizado era intentar comprender un poco mejor lo que Caffarena ha querido decir con su expresión “*el “yo” es a su modo espacial*”. No sé hasta qué punto lo hemos conseguido, pues el *emergentismo* que propone no deja de ser otra metáfora que no acaba de determinar el tipo de relación que pueda existir entre lo espiritual y lo material. Sin embargo, en su reflexión se pone de manifiesto algo que tiene sus implicaciones morales. Tradicionalmente la distinción cuerpo/alma como dos sustancias contrapuestas han derivado en costumbres morales, por decirlo rápidamente, inhumanas. No hará falta recordar todas las prácticas negadoras del cuerpo se han fomentado a lo largo de la historia y que, en cierta medida, son el objeto de las críticas de la teoría psicoanalítica de Freud y de la filosofía de la vida de Nietzsche. Pero si seguimos el argumento de que son los principios morales los que influyen en las teorías metafísicas, el intento de Caffarena responde a una nueva sensibilidad respecto del cuerpo y de la relación de la persona con el mismo. Es decir, tras los argumentos metafísicos se encuentra una crítica a unos usos que resultaban enfermizos tanto física como psicológicamente. Por contrapartida, sería interesante comparar la relación que propone el emergentismo entre

el hombre y su cuerpo con el planteamiento de la sociedad posmoderna al respecto. Esta, pese a situarse en el cientificismo más radical, el hedonismo que promulga le lleva a considerar el cuerpo como una máscara, como una metáfora de nosotros mismos, como un objeto modificable hasta lo inimaginable. Actitud que identifica el “parecer ser” con el “ser”, de tal suerte que, aún situándose en el lado extremo a la concepción dualista del más clásico espiritualismo (piénsese en la mística ascética), adquiere actitudes que apuntan al dualismo más radical, ya que el cuerpo resulta, a la postre, ser algo ajeno a la propia persona en tanto que se le puede quitar, poner y modificar al antojo de cada uno o lo que la moda imponga. Es decir, el culto al cuerpo curiosamente puede derivar en actitudes ascéticas y tiránicas respecto al mismo (régimenes draconianos que derivan en enfermedades psicológicas, operaciones estéticas desproporcionadas, ejercicio extremo...) lo que, lejos de ser una consecuencia del monismo materialista, esconde un dualismo enajenante. Esto es debido a que, diga lo que diga la ciencia, el ser humano se experimenta a sí mismo, inevitablemente, como un ser personal, y si se le presenta el cuerpo (incluida la mente) como una máquina moldeable a voluntad, este lo verá como algo radicalmente diferente a sí mismo. Así pues, interpreto que el planteamiento respecto al cuerpo de Caffarena esconde un posicionamiento ético que prima la realización personal del ser humano en un proceso que implique al cuerpo pero poniendo este al servicio de lo “superior”, que, como hemos visto, resulta ser lo espiritual, y que no es independiente de lo corpóreo.

Por otro lado, al respecto de la materia y el espíritu el autor de *El enigma y el misterio* hemos visto que trae a colación las teorías de Zubiri y Laín Entralgo, pero echo en falta algo que es importante en su metodología, el diálogo en profundidad con las ciencias, que en este contexto podría ser la neurociencia; tan potente hoy en día. Considero significativa esta falta pues muestra, no el desinterés y el desconocimiento del desarrollo científico por su parte (cosa que me consta fehacientemente que no fue así), sino que el origen de sus planteamientos es radicalmente diferente. La vivencia ética y personal del sujeto tomada como hecho fundamental de reflexión es incompatible con la visión cientificista que reduce al ser humano a mero objeto. Eso sí, su esfuerzo de síntesis implica ir más allá del discurso científico; asumir de alguna forma del monismo materialista que impone el paradigma científico y hacer notar que el concepto de “materia” no se opone al de “espíritu”. Dicho ejercicio de síntesis supone la defensa de la existencia de aspectos espirituales en el hombre sin renunciar a los datos

aportados por las ciencias, pero, claro está, tal idea de espiritualidad no se puede anclar en el dualismo ingenuo del que defiende un alma como hipóstasis inserto en un cuerpo inerte. En conclusión, para realizar tal proyecto Caffarena ha tenido que salirse del discurso estrictamente científico así como elevarse de la fenomenología pura, aunque, a la postre, las teorías metafísicas que plantea se apoyarán sobre su más profunda atestación sobre la realidad humana. Volvamos por tanto nuestra mirada al análisis fenomenológico, donde considero que se juega lo más profundo de la antropología caffareniana.

## **2.2. Temporalidad**

No creo que exagere si digo que el carácter temporal del ser humano es el existencial que más va a determinar su forma de ser y, por ende, mayor espacio de reflexión va a requerir. Como es obvio, no me refiero por temporal al hecho que compartimos con el resto de los animales de nacer y perecer, que también, sino a la conciencia de nuestra finitud. La reflexión de Caffarena sobre este tema parte de las críticas que Heidegger dirige al concepto de “sujeto trascendental” de Kant en *Kant y el problema de la metafísica* y en *Ser y tiempo*. Ve necesaria una revisión del planteamiento kantiano y revisarlo con la profundidad de análisis de la filosofía de la existencia, en concreto en este punto, con la filosofía heideggeriana. El problema es el siguiente: pese a que el regiomontano insistiera en la finitud del sujeto, es decir, en su temporalidad, su teoría del conocimiento considera el tiempo (como percepción subjetiva) como relativo al fenómeno y, por tanto, no pertenece a la realidad en sí, es decir, sería ajeno al sujeto trascendental y, por tanto, se hace difícil defender su temporalidad. Según la reflexión de Heidegger en *Kant y el problema...* si en el proceso de autoafección del “yo de la apercepción”, esto es, el “yo real”, origina el “yo empírico” (el psicológico y temporal) es porque el “yo de la apercepción” no es temporal sino que es el tiempo mismo; es decir, fundamenta el tiempo, o lo que es lo mismo, aporta la dimensión temporal a la realidad. Caffarena valora esta observación pero cree que es insuficiente ya que no explicita en qué consiste esa coincidencia entre el “yo real” y el “tiempo”.

Más profunda considera la indagación realizada en *Ser y tiempo* con la que coincide en lo siguiente: el “*Dasein*”, el ser humano, en su estructura existencial, está transido de temporalidad, es una realidad “extática”, proyectada, es la conciencia de un “proyecto vital” siempre “lanzado hacia” el futuro en busca de su autorrealización. Pero no solo es puro proyecto, sino que también es conciencia de una realidad “siempre ya” enclavada en otra, es una realidad situada, “arrojada en el mundo”, mundo que le insta a actuar, a proyectarse. Es decir, la acción del hombre solo se comprende desde su estructura “extática”. Estructura que posibilita al sujeto, a partir de una situación dada de encuentro y apertura con la realidad, hacerse consciente de sí y proyectarse. Caffarena denomina a esta doble dimensión de encuentro y proyección de la estructura extática “proyecto” y “facticidad”<sup>244</sup>. Evidentemente esta forma de ser del humano hace que interprete la realidad de alguna manera también extáticamente, es decir, dinámicamente o, lo que es lo mismo, temporalmente. De este modo Caffarena cree salvar el gran problema que planteaba el sujeto trascendental kantiano, que al ser fundamento de lo fenoménico y por lo tanto, estar más allá del espacio y el tiempo, resultaba ser atemporal, lo que a la postre le impediría a nuestro autor reivindicar el carácter personal del sujeto trascendental; asunto con derivaciones éticas evidentes.

Pero no solo plantear el carácter “extático” del hombre va a posibilitar tomar un camino de reflexión de largo alcance en lo que se refiere a la antropología filosófica y necesariamente también a la ontología. Como hemos indicado el ser humano tiende, por su propia estructura existencial, a interpretar la realidad de manera dinámica, pero donde ve plasmada en su radicalidad la dimensión temporal es en él mismo. El ser humano –analiza Gómez Caffarena– se encuentra que su vida es un “*quehacer*”, es decir, la vida es un problema que hay que resolver, lo que implica que nos hacemos problema de la realidad porque no hay una respuesta instintiva dada, sino, por el contrario, todo un abanico de posibilidades que no podemos dejar de elegir. El simple hecho de imaginarse las posibilidades ya pone en juego la proyección de que antes hablamos y la categoría de la autorrealización que nos lleva a plantear el asunto de la *felicidad*, ya que no es lo mismo un camino que otro, no es lo mismo una forma de vida u otra. Hay un vivir más humano que otro (otra cosa es determinar en qué consiste ese vivir más humanamente). Pero hay otro elemento importante y es que nuestro poder de

---

<sup>244</sup> Cf., MF., p.131.

proyección es tal que nos hace ser conscientes de nuestra finitud, de nuestra muerte. Es decir, sabemos que nuestras posibilidades son limitadas, nuestro recorrido vital es finito; lo trágico es que tal vez nuestro deseo no lo sea.

Lo que resulta interesante ante este ya clásico análisis de la dimensión temporal del hombre son las cuestiones que a partir de él Caffarena plantea. Unas referidas a la dimensión proyectiva que girarán en torno a la categoría de la *autenticidad*: ¿qué significa ser auténtico? y ¿cuál es la raíz de dicha autenticidad? Otras referidas a la *facticidad* y, en este caso, se cuestiona el significado que el hombre le da a la realidad: si es esa “mansión inhóspita”, si realmente nos encontramos “arrojados” –como decía Heidegger– en la realidad, o cabe otra interpretación de nuestro encuentro con el mundo. Como podemos observar estos planteamientos apuntan hacia cuestiones axiológicas y a una profunda reflexión sobre el sentido de la existencia humana. Adelantar que el carácter inhóspito de la realidad y trágico que insinúan los conceptos de “*ser para la muerte*” y “*ser arrojado*” de Heidegger serán muy matizados, si no rechazados en su absolutización por la interpretación que Caffarena hará de la estructura temporal expuesta más arriba.

Con el fin de estructurar todas las implicaciones existenciales que deriva Caffarena de la esencial condición temporal del ser humano voy a seguir el siguiente esquema expositivo: parto de las dos dimensiones que distingue nuestro autor de la estructura extática del hombre, “proyecto” y “facticidad”; dentro de la categoría “facticidad” he englobado el análisis del “conocimiento” y de los “sentimientos” (absurdistad, angustia y sobre todo admiración); dentro de la dimensión “proyecto” englobo la inquietud radical (reflexión sobre el deseo) y el amor, que nos dará pie a pensar sobre la libertad y el aspecto moral del ser humano.

La esquematización que propongo no tiene más objetivo que la claridad expositiva, por lo que habrá que tomar las distinciones planteadas con cierta relatividad pues, evidentemente, la realidad vital es unitaria y evidentemente todas las categorías que a partir de ahora tratemos se imbrican mutuamente entre sí y, por tanto, unos apartados remitirán a otros. Por ejemplo, la distinción entre lo proyectivo y lo fáctico no hay que darle más relevancia que, como hemos dicho, una forma de ordenar los conceptos, ya que lo fáctico no se entiende sin lo proyectivo y viceversa. En conclusión, la experiencia humana es un flujo continuo unitario, lo que significa que en el mismo estar

en el mundo al unísono se ponen en juego diversos niveles existenciales, lo cual dificulta su análisis y exposición; ya que tal ejercicio al necesitar tipificar y esquematizar lo que violenta la naturaleza de las vivencias. Nunca está de más recordar por tanto que las distinciones presentadas de alguna manera siempre tendrán algo de artificioso.

Dicho lo cual he considerado que tal organización de la temática tratada (en la que por un lado expongo lo que se pone en juego en nuestra relación con el mundo y a partir de ahí analizar el segundo grupo de existenciales más vinculados a la realización personal, al proyecto, al deseo) puede ayudarnos a comprender de una manera más global e interrelacionada la visión del ser humano que plantea Gómez Caffarena.

### **2.2.1. Dimensión de la “facticidad”**

Simplemente recordemos a qué hace referencia el término “facticidad”: es desde donde parte toda existencia y acción humana, es ese *encontrarse* ya en una circunstancia dada, encontrarse en relación con el mundo. Esa relación entre mundo y hombre no es la más o menos programada que tiene el animal o estática del ente inanimado, sino que es problemática por el haz de posibilidades que abre. Caffarena plantea, sobre todo, una cuestión, la cual nos servirá de guía interpretativa. Una vez más la exponemos: ¿cuál es el significado de la realidad con la que se encuentra el hombre? Veamos el recorrido analítico e interpretativo que realiza. Comenzaremos con la función cognoscitiva del hombre para, inmediatamente después, acercarnos a la sentimental.

#### **a. El conocimiento**

La relación del ser humano con el mundo es activa, pues la circunstancia nos resulta problemática y tendemos a completarnos, a realizar nuestras capacidades, pero tal tendencia a la autorealización, lejos de ser algo ciego y programado, en el caso del ser

humano está regida por un conocimiento orientador y, por tanto, es axiológico ya que indica qué es bueno y qué malo, qué es valioso y qué no. Es decir, lo esencial del ser humano –como hemos indicado y veremos con mayor profundidad más adelante– es su tendencia radical, su impulso al perfeccionamiento y la realización. Esta tendencia se tematiza en un proyecto vital sostenido en un tipo de conocimiento, un conocimiento orientador que se refiere al bien y al valor. Por tanto, tendencia y función cognoscitiva son dos aspectos íntimamente ligados. Esta tesis cobra mayor peso si tenemos en cuenta la apología que nuestro autor hace del conocimiento práctico, frente a los ataques de las filosofías irracionalistas y analíticas que encuentran en el lenguaje moral funciones emotivas e incluso prescriptivas, pero nunca cognoscitivas. Para Caffarena, por el contrario, no hay conocimiento desvinculado de la función valorativa. De hecho, dice textualmente:

La primera función cognoscitiva que encontramos desde el punto de vista existencial, es precisamente esta función valorativa. Es la inmediata tematización del proyecto vital. Cuando el hombre actúa de modo plenamente humano, esa función tiene la especial estructura que es llamada en la tradición filosófica “entendimiento”<sup>245</sup>.

Sin embargo, la actividad valorativa necesita de una previa actividad cognoscitiva, una previa actividad teórica (por precaria que sea) que nos indique a qué atenernos sobre la realidad. “Valer” y “Ser”, aunque son aspectos distintos del conocimiento, se implican mutuamente. No podemos valorar sin configurarnos una cierta idea del “Ser”; sin embargo, esta actividad teórica, lejos de tener sentido por sí misma, se asienta en una actividad vital ineludible para el ser humano: la de valorar la realidad con el fin de orientar su actividad y dar forma a su proyecto vital. Curiosamente en los momentos históricos donde los sistemas de valores se han visto revisados y relativizados, se ha puesto en duda la capacidad cognitiva del hombre emergiendo con fuerza planteamiento escépticos. En definitiva, para Caffarena la capacidad cognitiva teórica es vitalmente esencial para el ser humano y así lo expone en el siguiente texto:

... no puede darse valoración plenamente humana –juicio o afirmación valorativa– sin que haya precedido un juicio o afirmación de la realidad, lo propio de la acción teórica. El “valer” no es el “ser”. Pero sin saber de algún modo “lo que es”, no puede el hombre pronunciarse sobre “lo que vale”.<sup>246</sup>

---

<sup>245</sup> EM., p. 135.

<sup>246</sup> EM., p. 136.



Es interesante destacar que en lo planteado el aspecto cognoscitivo teórico tiene su relevancia en tanto en cuanto está vinculado a la actividad, a la praxis. La actividad humana, si por algo es humana, es porque se orienta en función de unos conocimientos que tradicionalmente se han denominado racionales, pero en este caso, la razón, como vemos, está situada, se debe a la vida...

Así como sería vicioso el exagerarla (se refiere a la razón) de modo unilateral, incidiendo en el “racionalismo” –vicio en el que desgraciadamente han incurrido muchos filósofos–, así sería también vicioso por antihumano el prescindir de la razón o desvalorizarla, como si sin ella pudiera el hombre realizar su acción específicamente humana, autorrealizarse.<sup>247</sup>

El planteamiento caffareniano del conocimiento humano se encuadra en la corriente *raciovitalista* orteguiana, sin embargo hay que resaltar en la anterior cita dos conceptos que a mi entender articulan la filosofía su filosofía. Uno es la crítica del irracionalismo por antihumanista; el otro es considerar que la acción propiamente humana es la búsqueda de la *autorrealización*. Respecto a la *autorrealización* ya lo trataremos en próximos apartados en relación al *deseo radical* y la *autenticidad*, pero el primer punto nos desvela que para Caffarena el fundamento del conocimiento radica, como casi toda su filosofía, en su apuesta por el hombre, en un profundo humanismo. Para el irracionalista cuando el hombre dice “ser” simplemente está manteniendo una relación puramente metafórica con la realidad, o de otro modo, puramente creativa, sin posibilidad alguna de acceso a saber qué es en sí lo real. Sin embargo, el filósofo madrileño, sin adoptar posturas dogmáticas racionalistas, considera que el análisis semiótico del concepto “ser” debe realizarse desde la vivencia humana, es decir, desde la fenomenología:

...mi propuesta básica diría: debe entenderse “ser” ante todo desde el hombre y su lenguaje: como pieza morfo-sintáctica que, paradójicamente, tiene como función expresar la tendencia del lenguaje a trascenderse, a pretender verdad, o, de otra manera, a darse por interpretación (humana) correcta de lo real.<sup>248</sup>

No quiere decir que cuando decimos “algo es” estemos describiendo la realidad, pero sí que tenemos la pretensión de decir verdad, lo que es muy significativo para el autor.

---

<sup>247</sup> Ibid., p. 136.

<sup>248</sup> EM., p. 427.

El término “ser” esconde un deseo radical de decir verdad, de conocer la verdad, de decir “*¡sí, así es!*”. Por lo que llevamos recorrido el razonamiento ya nos tiene que ser cercano. Si apostamos por la no absurdidad del ser humano su deseo de verdad ha de tener una respuesta, un sentido y, por ende, no ha de ser baldío. En definitiva, el término “ser” apunta a lo real, aunque no sea su expresión más que una interpretación de aquello real. De este modo, el conocimiento no es un ejercicio fútil, sino un progresivo acercamiento a lo real movido por un deseo radical de verdad. Así los expresa:

Si el error surgiera de la misma naturaleza humana, si el hombre igualmente errara que acertara, ya no podríamos probar nada por la pretensión de verdad. Pero entonces ya tendríamos ese hombre radicalmente absurdo, que sabemos no podemos vitalmente aceptar. Si, al contrario, el error es algo que, por frecuente que sea, cuando ocurre, puede el hombre poco a poco, mediante reductores, mediante el uso y el desarrollo de una adecuada Criteriología, detectarlo y eliminarlo, entonces, no podemos decir que se frustra la pretensión de verdad, en lo que tiene de radical.<sup>249</sup>

En definitiva, el entendimiento teórico, y no solo el práctico, quedan situados en el centro de la vida humana. Es en la vida donde se sitúa el entendimiento ya que este es algo vital, es algo que solo se entiende, justifica y fundamenta en el carácter tendencial del ser humano. Sin embargo, frente al vitalismo más radical Caffarena defiende que la tendencia humana no es solo la de la supervivencia, por lo que el conocimiento no solo tiene como objetivo la adaptación al medio, sino que existencialmente tiende hacia la verdad, tendencia marcada –como hemos visto– en el mismo lenguaje. Tal concepción del conocimiento supone, a su vez, una idea de “*hombre*” muy elevada. El conocimiento humano, aunque tenga su origen en la evolución animal y su necesidad de alimentarse<sup>250</sup>, cuando llega al nivel humano supone un salto no solo cuantitativo, sino también cualitativo, ya que su objetivo no se reduce a la búsqueda de alimentos y la adaptación al medio, sino también el acceso a la verdad, la libertad y la exigencia moral.

Estas ideas las tenemos de vincular con lo comentado en el anterior apartado referido a la “mundanidad”; entonces nos surge la pregunta de cómo defender el monismo ontológico (aunque, como vimos, muy matizado) con la noción de que existen diferencias cualitativas entre el ser humano y el animal. Aunque no voy a seguir por este sendero ya tratado más arriba, solo indicar que el emergentismo defendido por el

---

<sup>249</sup> EM., p. 435.

<sup>250</sup> Cf., Turró, R., *La base trófica de la inteligencia*, Publicaciones de la Residencia de Estudiantes, Madrid, 1918 y *Orígenes del conocimiento*, Minerva, Madrid, 1916.

autor intenta salvar el monismo cercano a las ciencias y el humanismo cercano a la filosofía antropológica o fenomenológica, sin embargo, la metáfora (porque no deja de ser una metáfora)<sup>251</sup> del *emerger* algo cualitativamente diferente de estructuras dadas sigue conservando cierto halo de misterio respecto a la realidad humana.

Hemos visto que el proceder intelectual es dinámico, tendencial, de alguna manera proyectado hacia el futuro y hacia la realización del ser humano (de ahí su vinculación inexorable a la vida), entonces perfectamente podríamos haber insertado esta función humana dentro de la dimensión proyectiva, sin embargo, hay un aspecto que ya ha quedado insinuado y por el que podemos justificar su vinculación con lo fáctico. Me refiero a que el entendimiento teórico, como acto previo al valorativo, ya sea en su aspecto técnico (usar una piedra como martillo ya es comprender la realidad de algún modo) o al contemplativo, debe pronunciarse sobre la realidad, acomodarse a ella; es decir, debe dar cuenta de la circunstancia presente del hombre. Pero, eso sí; en tanto que una actividad situada, encarnada, o, lo que es lo mismo, con sentido, su objetivo se enmarca en la búsqueda del significado original del mundo y del ser humano, en el proyectarse en busca de la autorrealización.

Curiosamente, y ya para terminar este apartado, la función cognitiva derivada de nuestra constitutiva estructura extática tiene como objetivo la interpretación de la realidad para posibilitar, por un lado el juicio axiológico de la realidad misma y, por otro, responde a la tendencia radical humana hacia la verdad, de decir verdad. Sin embargo, todo este edificio epistemológico se asienta, no en unos principios lógicos, ni en un isomorfismo entre lenguaje y realidad, sino en una vivencia fundamental: la de vivirse constitutivamente con sentido. Volvamos pues a reflexionar sobre dicha vivencia, lo que nos llevará a recorrer el camino propuesto por Caffarena de analizar la relación sentimental del hombre con el mundo.

---

<sup>251</sup> Curiosamente la etimología del verbo “existir” (del latín “*exsistere*”) remite a la misma imagen de lo que emerge, lo que sobre sale.

## **b. En busca del sentimiento fundamental: vivirse con sentido**

El aspecto sentimental del ser humano es lo que más le vincula al pasado-presente, a la facticidad, aunque también acompañe en todos los procesos proyectivos intencionales. Sin embargo, donde adquiere su mayor relieve es en el presente, donde el sujeto por medio de los ecos afectivos se hace consciente de sí, de su propia intimidad, experimenta –en palabras de Caffarena– la vivencia del presente. Heidegger en *Ser y tiempo* es claro a la hora de destacar la función vinculante con la realidad de la disposición afectiva del sujeto y como elemento clave en la metodología de la analítica existencial...

La disposición afectiva es un modo existencial fundamental como el Dasein es su Ahí. No sólo caracteriza ontológicamente al Dasein, sino que a la vez, en virtud de su carácter aparente, tiene una importancia metodológica fundamental para la analítica existencial. Como toda interpretación ontológica en general, la analítica existencial sólo puede pedir cuenta, por así decirlo, acerca de su ser a un ente que ya antes ha sido abierto.<sup>252</sup>

Ahora bien, sentimientos hay muchos: alegría, felicidad, amor, odio, angustia, miedo, fracaso existencial, náusea, etc. Desde el punto de vista analítico existencial que hemos tomado la pregunta que inevitablemente surge es: ¿existe un sentimiento fundamental que vincule a la humanidad con su facticidad? Si es así, ¿cuál es? Tales cuestiones nos remitirán de nuevo a la pregunta por el sentido.

Heidegger, como es sabido, considera la angustia como la “fundamental disposición afectiva”<sup>253</sup>. Caffarena valora el “redescubrimiento” por parte del existencialismo del mentado sentimiento como categoría existencial porque revela la problematicidad de la cuestión por el sentido. El sentimiento de la angustia –apunta Caffarena– puede surgir de diversas vivencias: desde una perspectiva religiosa como la de Kierkegaard surge ante el pecado o la culpa; para Unamuno surge de la conciencia de la finitud humana; o para Heidegger de la experiencia de encontrarse “arrojado”, “fuera de casa”, “siempre ya desde” un pasado tenebroso, así como en camino hacia una autenticidad no

---

<sup>252</sup> Ob. cit., p. 143.

<sup>253</sup> Cf., *Ser y tiempo* Ob. cit., §40, ss.

garantizada, debido a que dentro de la obligada elección entre un abanico de posibilidades finitas cabe el error así como el inevitable decir no a un acervo de posibles objetivaciones. Es evidente que el sentimiento de angustia, aunque nos vincula con el presente, a la dimensión fáctica de la temporalidad, también nos remite al aspecto más proyectivo y nos hace plantearnos por el sentido de nuestra existencia. Es decir, si miramos hacia atrás nos preguntamos por la razón de ser de nuestra existencia; si miramos hacia adelante, sobre la posible finalidad de nuestra existencia. En cualquier caso, pese a la diversidad de fuentes de la angustia, hay un elemento común –que Caffarena hace notar–, y es que ante tal sentimiento surge la pregunta por el sentido y eso, en sí, es una constante humana. Al hombre no le vale quedarse en la pura utilidad de sus actos o en lo meramente técnico; inevitablemente se cuestiona el sentido, sobre todo en los momentos en el que el hombre se ha de enfrentar a todas las situaciones antes mentadas: la culpa, la finitud, la decisión... lo que Jaspers llamó “situaciones límite”. Ahora bien –matiza Caffarena dotándole a la reflexión de un tono mucho menos trágico–, también se dan ante tales situaciones límite sentimientos más positivos que la angustia, como son el amor, la responsabilidad, etc...

Clásicamente se ha considerado que el análisis de la angustia nos revela nuestra libertad, nuestro carácter *extático*, nuestra inevitable tendencia a la proyección, o a la revisión del pasado; sin embargo, el filósofo madrileño cree que hay algo previo y más originario a la angustia, lo que él llamará “*el sentimiento fundamental*”. Este sentimiento vincula al ser humano con el presente y, en tanto que vivencia originaria, va a determinar un cierto tipo de antropología, epistemología y de ética. Este planteamiento ve en la angustia un sentimiento que nos enfrenta ante la cuestión del sentido, pero lo vincula más a aspectos proyectivo de la actitud humana, sin embargo, aquí lo crucial –a diferencia de Heidegger– no es el análisis de ese sentimiento de angustia vinculado a la posibilidad, sino determinar cómo nos vivimos originariamente en nuestra relación con el mundo y, por ende, con nosotros mismos. Es decir, lo esencial es determinar cuál es el “*sentimiento fundamental*” del ser humano, lo que abre el debate sobre si fundamentalmente sentimos nuestra existencia con sentido o como un sin-sentido.

Ya hemos recorrido mucho camino respecto a este asunto. Lo que en *Metafísica fundamental* Caffarena llama “sentimiento fundamental” en otros textos –por ejemplo

en *La entraña humanista del cristianismo*— denomina “actitudes básicas”, “postura vital” o “convicciones”. Sobre todo ello ya hablamos más arriba, en el apartado titulado: “El sujeto es, y es bueno: la atestación de Caffarena”; sin embargo, por la importancia que tiene el asunto en el esquema filosófico de nuestro autor, le dedicaremos un espacio dentro de este contexto referente a la relación vital y/o sentimental del hombre con el mundo. Esperemos aportar nuevos matices a lo ya dicho.

Lo que propone Caffarena es que antes de que el hombre se cuestione por el sentido (cuestión que se encuadra dentro de la estructura proyectiva) se vive ya como un ser con sentido, pues, gracias a esa vivencia puede plantearse los diversos proyectos como realizables y no solo como meras quimeras mentales. Por tanto, la afirmación de que la realidad humana es absurda, será un juicio más conclusivo, derivado de la frustración de los proyectos y esperanzas asumidas, que un presupuesto. Lo que expone del siguiente modo:

Es, pues, necesaria una opción de sentido. Creo que es este presupuesto con el que implícitamente contaban todos los que hasta hoy han hecho Filosofía. Hubieran considerado quizá innecesario, o incluso impropio, explicarlo. Pero desde luego, con el simple hecho de lanzarse a filosofar en profundo, mostraban estar contando con una suficiente confianza en el hombre y en sus facultades. Una radical duda de confianza, la admisión del posible sin-sentido, hubiera invalidado cuanto hacían. (Si admito mi posible absurdo, la admisión afectará ya siempre a cuanto piense o haga, aún a aquellos razonamientos o intuiciones que quiera después invocar para convencerme de que no soy absurdo...).<sup>254</sup>

En el anterior fragmento podemos distinguir dos argumentos: el primero —ya traído a colación en otro momento— recuerda al utilizado por Aristóteles contra los escépticos y que podemos resumir de la siguiente manera: si argumentas sobre la absurdidad del ser humano es porque confías en tu razonamiento, es decir, en que el ser humano puede decir alguna verdad, por lo que su absurdidad no puede ser absoluta. Como más adelante escribe Caffarena:

Nadie puede pretender demostrarse integralmente absurdo, porque en el demostrar hay ya una confianza previa de no absurdidad.<sup>255</sup>

---

<sup>254</sup> MF., p. 153, 154.

<sup>255</sup> *Ibid.*, p. 157.

El segundo argumento se acerca al pragmatismo y al vitalismo. Según este, si de inicio admitiéramos que somos absurdos, en la práctica tendría unas consecuencias frustrantes tanto en mis argumentaciones como en mis acciones. Por tanto, si realmente deseamos realizar nuestros proyectos, tendremos necesariamente que considerarnos como no absurdos. Es decir, la vida nos exige vivimos, sentirnos, como no absurdos. Si se vive, si se actúa, vitalmente se está defendiendo la no absurdidad de la existencia, puesto que tras la acción siempre habita un deseo que se considera realizable. Caffarena introduce este argumento desde el ámbito intelectual (como vimos en el anterior apartado la confianza en el conocimiento humano se basa en la fe en el ser humano), pero, como era de prever, no se queda ahí y lo amplía al aspecto práctico. Así dice:

No es pues, coherente negar al hombre confianza en otros aspectos si se le ha concedido en el intelectual. Con esto cae la razón de la preferencia esencial de los procederes racionales. Si aceptamos al hombre en sus fundamentales exigencias, debemos hacerlo no solo en la exigencia fundamental de la verdad, sino también en la exigencia tendencial hacia el bien...<sup>256</sup>

El salto realizado por Caffarena de lo teórico a lo práctico tiene implicaciones profundas tanto desde el aspecto metodológico como desde las presuposiciones antropológicas. ¿Cómo justifica la defensa de la mentada tendencia al bien? Tendremos que seguir nuestro análisis existencial para acabar de ensamblar las piezas que configuran la visión del hombre según Caffarena.

Insistiendo una vez más en la presuposición del autor de *El enigma y el misterio* introduzco una serie de textos donde queda esbozado lo que él entiende por “*sentimiento fundamental*”. Aunque hemos de puntualizar que en este contexto no afirma que el hombre y sus deseos tengan sentido. Debido a que no estamos en un nivel ontológico de reflexión, sino fenomenológico, lo único que se está defendiendo es que el hombre se vive con sentido en tanto que actúa y cree que en su actividad se puede acercar a la verdad y al bien.

Para exponer su interpretación del “*sentimiento fundamental*” en el hombre, toma como contrapunto la filosofía del primer Sartre que defiende una análisis existencial opuesto al suyo. El autor francés sostiene la esencial vivencia de la absurdidad;

---

<sup>256</sup> Ibid., p. 159.

experiencia que expone –como ya vimos– en varios pasajes de *La nausea* y que razona en *El ser y la nada*<sup>257</sup>. Por el contrario Caffarena argumenta lo siguiente:

Como “no absurdos” tenemos que vivimos –quizá mejor que “sentirnos”, para no dar todo al sentimiento, aunque el sentimiento interviene decisivamente–. Dejémosnos vivir como somos: no nos vivimos como absurdo. Vivir es ir proclamando tener sentido. Esto que hemos sugerido sobre el “tener sentido” lo hemos sacado de la vida misma”. Toda la vida se está viviendo así.

El hombre no se vive en cuanto tal como absurdo. El hombre está concomitantemente persuadido de que alcanza la verdad y el bien. Desde luego que está recortado por la finitud en todos sus campos; pero fundamentalmente, por su esencia, no fracasa. No es lo mismo para mi vida que yo me elija con sentido o sin sentido. Si me elijo sin sentido me contradigo a mí mismo, no con una contradicción lógica, pero sí con una “contradicción vivida”. Si yo reconozco el sentido, aunque sus últimas consecuencias me llevan al misterio, en el momento en que me acepto así, estoy siguiendo la corriente vital que hay en mí.

En este nivel, el sentirse radicalmente frustrado, absurdo, equivale a un estado patológico que podríamos identificar (sin pretensiones ningunas de precisión) con la esquizofrenia.<sup>258</sup>

---

<sup>257</sup> Para Sartre el hombre es una pasión inútil, abocada al fracaso. El ser humano, en tanto que conciencia, en tanto que ser para-sí, se opone al “ser”, a lo en-sí, a lo determinado. De ahí el “ser” (los entes) y la “nada” (la conciencia). La “nada” pretende determinarse, convertirse en un ser en-sí y para-sí, pero esto es existencialmente imposible, de ahí la absurdidad, la pasión inútil, del ser humano.

“Muchos hombres saben, en efecto, que el objetivo de su búsqueda es el ser, y, en la medida en que poseen este conocimiento, desdeñan apropiarse de las cosas por sí mismas e intentan realizar la apropiación simbólica del ser-en-sí de las cosas. Pero, en la medida en que esta tentativa participa aún del espíritu de seriedad y en que todavía pueden creer que su misión de hacer existir al en-sí-para-sí está escrita en las cosas, están condenados a la desesperación, pues descubren al mismo tiempo que todas las actividades humanas son equivalentes -pues tienden todas a sacrificar al hombre para hacer surgir la causa de sí- y que todas están abocadas por principio al fracaso.” Sartre, J. P., *El ser y la nada*, p. 383, Losada, Buenos Aires, 1981.

Pero Caffarena rechaza la filosofía de Sartre principalmente, no tanto por la defensa de la absurdidad del hombre –cosa que también plantea Albert Camus–, sino por la defensa de la imposibilidad de la realización de cualquier proyecto solidario y amoroso. El Sartre de *El ser y la nada* no se rebela contra el mal, como sí hizo Camus, sino que lo sistematiza al considerarlo inevitable en función de la estructura existencial del hombre.

“La unidad con el prójimo es, pues, irrealizable de hecho. Lo es también de derecho, pues la asimilación del para-sí y del prójimo en una misma trascendencia traería consigo necesariamente la desaparición del carácter de alteridad del prójimo. Así, la condición para que yo proyecte la identificación del prójimo conmigo es que persista en mi negación de ser el otro. Por último, ese proyecto de unificación es fuente de conflicto, puesto que, mientras me experimento como objeto para el prójimo y proyecto asimilarlo en y por ese experimentar, el prójimo me capta como objeto en medio del mundo y no proyecta en modo alguno a él. Sería necesario, entonces -ya que el ser para otro lleva sino una doble negación-, actuar sobre la negación interna por la cual consigo actuar sobre la libertad del prójimo; es decir, el prójimo trasciende mi trascendencia y me hace existir para el otro; este ideal irrealizable, en tanto que infesta mi proyecto de mi mismo, no es asimilable al amor en cuanto el amor es presencia del prójimo, la empresa, es decir, un conjunto orgánico de proyectos hacia mis posibilidades propias. Pero es el ideal del amor, su motivo y su fin, su valor propio - el amor como relación primitiva con el prójimo es el conjunto de los proyectos por los cuales apunto a realizar ese valor. Estos proyectos me ponen en relación directa con la libertad del prójimo. En este sentido, el amor es conflicto.” *Ibíd.*, p. 227.

<sup>258</sup> MF., pp. 159, 160 y 161.



Tal vez, ningún otro texto de Caffarena sea tan radicalmente claro en su argumentación. Una argumentación fundamentada en la lógica vital y no tanto en la formal. Sin embargo, considero que dentro de la lógica vital caben infinidad de interpretaciones y, por ende, su poder demostrativo es débil pues, para que cobre toda la fuerza que le exige nuestro autor tendrá que recurrir al *misterio*, o lo que es lo mismo, a los puntos suspensivos, la ausencia de juicio y la esperanza. Dice el anterior texto que el hombre, “*fundamentalmente, por su esencia, no fracasa*”. Es una afirmación *audaz* que ciertos autores existencialistas (y muchas más escuelas) se encargaron de poner en duda. Pero no hace falta leer a los filósofos de postguerra para que nos surjan dudas. De forma intuitiva, si nos paramos a observar los procesos vitales, la mayoría de ellos terminan en fracaso, fracaso causado, las más de las veces, por la debilidad de la voluntad, por la finitud del cuerpo y también por la infinitud de causas azarosas ajenas a la voluntad y que determinan nuestra situación vital (que hacen más difícil, aún si cabe, dotar de sentido a la acción humana). Sin embargo, Caffarena, pese a lo imponente de los hechos, prefiere hacer caso de esa originaria experiencia de sentido que todo el mundo vive en tanto que actúa, y que conlleva tener esperanza en realizar ese impulso hacia el conocimiento de lo verdadero y la realización de lo bueno. Por el contrario el temple vital contrario, el que es dominado por el sentimiento de absurdidad, de frustración, es calificado por él –de forma interpreto algo dura y tal vez dogmática– como propio del que sufre una psicopatología.

Insisto en la audacia de esta afirmación pues, aunque se apoye en cierta lógica (en una lógica vital y práctica, cuyo argumento, repito, consiste en defender que el que vive, es decir, actúa y busca con su acción alcanzar ciertos fines, por necesidad se ha de vivir con sentido, de lo contrario caería en una contradicción vital), es fácil constatar que la vida emocional está llena de contradicciones: amamos y odiamos a veces al mismo tiempo, queremos una cosa y tendemos hacia la contraria y puede que actuemos la mayor de las veces de una forma automatizada, cayendo en esa *inautenticidad* de la que habla Heidegger, en ese impersonal “*se*” y “*uno*”, en un intento de evadirnos de una realidad que se nos muestra absurda. Es más, esta dura experiencia ha tenido especial protagonismo en la sociedad contemporánea, y así lo han expresado diferentes filosofías y expresiones culturales. Según el sociólogo Thomas Luckmann la sociedad moderna, caracterizada por su pluralidad, ha sufrido un proceso de destrascendentalización que ha

supuesto para el individuo ser despojado de cualquier asidero en el cual poder fijar su existencia. Para el sociólogo alemán:

...el sentido es conciencia del hecho de que existe una relación entre varias experiencias.<sup>259</sup>

El sentido sería una forma más compleja de conciencia que da unidad a las vivencias dadas, unidad proporcionada por un *universo simbólico*. Con su definición de *sentido* Luckmann alude al deseo profundo de realización del ser humano que, en último término, cuando se refiere al sentido último de vida, apunta a lo religioso y, quizá, interpretándolo así, podamos traducir *sentido de vida* como una secularización del concepto religioso de *salvación*. Luckmann considera que una de las más relevantes funciones del universo simbólico es dotar de trascendencias a la existencia humana y, por tanto, dotarla de sentido. Así lo expone:

Una descripción fenomenológica de las experiencias subjetivas de trascendencia muestra que hay tres niveles diferentes de esa experiencia. Los primeros dos niveles de trascendencia se encuentran en la vida cotidiana: las constantes trascendencias menores establecidas por las limitaciones de tiempo, del “antes” y “después”, y por las limitaciones del espacio, del “aquí” y del “allí”; la trascendencia intermedia, definida por la alteridad del prójimo, que también se centra en la vida cotidiana, aunque algunas experiencias como el carisma colectivo de grupos de parentesco, naciones, etc. puedan apuntar más allá. En sueños, éxtasis, meditación, pánico y dolor extremos y, al contemplar la muerte, uno se enfrenta con las limitaciones de la vida cotidiana misma, y experimenta una de las grandes trascendencias.<sup>260</sup>

Las gestión de las trascendencias menores caen dentro del ámbito de la magia, las trascendencias sociales son asunto de la religión-política. Sólo de las grandes trascendencias dan cuenta propiamente las religiones, visiones globales del mundo que estructuran el cosmos sagrado y en cuya raíz están ciertas vivencias límite. Sin embargo, el proceso de secularización iniciado históricamente con la modernidad ha desembocado –según Luckmann– en un tipo de religiosidad privatizada, cuya principal característica es la ausencia de modelos convincentes e imperativos universales que den respuesta a las imperecederas experiencias humanas de trascendencia y de búsqueda de sentido de la vida. La función desempeñada por los modelos o universos simbólicos dominantes no puede ser plenamente sustituida por una pluralidad de ofertas de sentido

---

<sup>259</sup> Berger, L. y Luckmann, T., *Modernidad, pluralismo y crisis de sentido*, p. 32, Paidós, Buenos Aires, 1997.

<sup>260</sup> “Reflexiones sobre religión y moralidad”, p. 17. Ponencia recogida en *El fenómeno religioso*, Centro de Estudios Andaluces, Consejería de la Presidencia, Junta de Andalucía, Sevilla, 2008.

que compiten entre sí en el mercado de las cosmovisiones. Precisamente, el hecho de la pluralidad en la oferta hace que los universos simbólicos, en gran medida, pierdan intensidad y realidad subjetiva, ya que fuera de las comunidades de sentido – cada vez más reducidas y plurales – no tienen validez alguna, circunstancia que hace que los universos simbólicos, en el mejor de los casos, simplemente cumplan una labor terapéutica. Luckmann interpreta que la condición de privacidad que han adquirido los universos simbólicos en la modernidad tiene unas penosas consecuencias prácticas porque la moralidad que se deriva de los pequeños y privados núcleos de sentido suele ser *cerrada y sectaria*, cuando no una mera moral solipsista de autorrealización. Es decir, los universos simbólicos ya no se dirigen a las grandes trascendencias, de las que ya hemos hablado, sino a las medianas (estado, nación, aunque también en crisis) e incluso a las pequeñas (espaciales y temporales) que rozan lo mágico, y casi siempre su centro es un *autoindulgente y semiautónomo yo*.<sup>261</sup>

En definitiva, ya no hay valor absoluto, ni moral, ni religioso, ni función social con la cual se identifique el individuo, y este, al encontrarse descarnadamente con su indeterminada esencia, no encuentra valor alguno que se le imponga más que el que él le quiera otorgar a la realidad. En tales circunstancias la vivencia del absurdo es compatible con la realización de pequeños proyectos impregnados de una relatividad descorazonadora. En el libro *The Homeless Mind* Peter Berger caracteriza la identidad personal moderna por un lado como *especialmente abierta*, o lo que es lo mismo, el hombre moderno es especialmente propenso a la conversión, al cambio, hecho que, a su vez, es valorado como positivo por el propio sujeto y la sociedad moderna. Por otro lado y simultáneamente, la identidad moderna está *especialmente diferenciada*, esto es, el individuo moderno vive una pluralidad de mundos sociales que hace que los relativice todos y cada unos de ellos. Como consecuencia para el sujeto moderno, lo real deja de ser lo institucional y pasa a ser lo subjetivo. Ahora bien, si unimos estas dos características de la identidad moderna (ser abierta y diferenciada) la crisis de identidad resulta evidente. En palabras de Berger:

Por una parte, la identidad moderna es indeterminada, transitoria y propensa a cambiar continuamente. Por otra parte, el principal asidero del individuo a la realidad pertenece al reino de la subjetividad.<sup>262</sup>

---

<sup>261</sup> Ibíd. p. 25.

<sup>262</sup> Berger, P. y VV.AA., *Un mundo sin Hogar*, p. 76., Sal Terrae, Santander, 1979.

Es decir, las trascendencias se han diluido, lo que implica que el individuo no le queda más realidad que la subjetividad que puede crear valores y dotar de valor a la realidad, pero la fuente de sentido ya no es exterior, sino que surge de dentro a fuera, de la subjetividad a la realidad. Al mismo tiempo la propia subjetividad, al no poder identificarse con un universo simbólico dominante y adherirse a diferentes relatos en diferentes circunstancias vitales, también carece de una identidad firme, con lo que su interpretación del mundo adolece para él de una firmeza suficiente como para donar de sentido último, no parcial, a la vida.

Caffarena, aunque no comparta en análisis pesimista de Berger y Luckmann es consciente de los efectos sociales de la modernidad<sup>263</sup>, de ahí que, aunque defienda la vivencia del sentido como algo dado, como algo primigenio, ve que el absurdo pronto puede imponerse por medio, sobre todo, de dos grandes límites ineludibles: el mal físico y moral y la muerte. Ante el desbordante sufrimiento que nos presenta la historia y el presente del ser humano, si la persona afronta la cuestión del sentido se encuentra con un insuperable dilema entre considerarse una pasión inútil o apostar por el sentido, aún teniendo que asumir con ello la incertidumbre que todo misterio conlleva. La respuesta de Caffarena es clara: asumir el misterio es una opción plausible<sup>264</sup>. La razón (y es lo que guía toda mi tesis) es que considerar irrealizables nuestros más profundos deseos de verdad y bondad tiene unas implicaciones éticas desastrosas para la humanidad, implica no creer en ella y, desde la dimensión práctica, significa justificar o por lo menos no rebelarse ante las posibles acciones injustas con lo que se estaría fomentando el *estatus quo* de un mundo en progresiva deshumanización (en el sentido de abandono de todo proyecto de realización de los ideales de humanidad). De hecho, el progreso (tanto técnico como moral) acaecido en la historia considera Caffarena ha sido gracias a la confianza del hombre en la consecución de sus proyectos y en la no aceptación de la precariedad de su circunstancia.

---

<sup>263</sup> Cf., Gómez Caffarena, J., “La religión como universo simbólico”, Revista de filosofía, N° 85, pp. 62-87, Madrid, 1996 y EM., pp. 155-224.

<sup>264</sup> La segunda parte de su libro *El enigma y el misterio* tiene como objetivo defender la mentada tesis.

Sin embargo, este último razonamiento se nos puede quedar corto ante la reciente historia occidental. No obstante, el filósofo madrileño muestra su simpatía y comprensión respecto a quien se siente desbordado por el problema del mal y, como Camus, se rebela ante el absurdo mediante la solidaridad. Aunque no sea la opción de nuestro autor, el vínculo con Camus es fuerte pues comparten la opción por el humanismo, por el activismo ético. Pero la diferencia también es profunda, pues el pensador francés enraíza su solidaridad en la vivencia del absurdo, mientras que Caffarena opta por el misterio desbordante. Eso sí, opción que únicamente se fundamenta en una fe previa; la fe en el hombre...

La fe en el hombre, podríamos decir en otros términos, es la única base humana de una fe en Dios.<sup>265</sup>

Sin embargo, habría que corregir la simplicidad del dilema planteado ante el sentido. No es cierto que todo ser humano se plantee de una manera tan trágica la disyuntiva entre la absurdidad y el misterio. Al respecto, en la obra *¿Cristianos, hoy? Diagnostico y perspectiva de una crisis*<sup>266</sup> configura una tipología basada en la realizada por Luckmann<sup>267</sup> de diferentes actitudes ante la crítica realizada por parte de la razón científico-técnica y el pluralismo –dominante en las sociedades modernas– a los relatos donadores de sentido aportados por la tradición.

Las actitudes según nuestro autor pueden ser.

1. La actitud que retiene la fe religiosa, pero sin sintetizarla con lo aportado por la secularización.

1.a) *Actitud imperturbada*, consistente en retener el modelo religioso heredado sin mayor problematicidad.

1.b) *Actitud fanática*, consistente en una intolerancia agresiva, que conlleva la incapacidad de comprensión y diálogo.

---

<sup>265</sup> MF., p. 159.

<sup>266</sup> Ob. cit., pp. 109-120.

<sup>267</sup> Luckmann, T., *Cultura de la increencia*, pp. 21-37, Mensajero, Bilbao, 1974.

1.c) *Actitud Escindida*, en la que la visión religiosa es reducida a ciertos contextos que no entran en relación, ni se busca, con el resto de los ámbitos sociales.

2. *Actitud de indiferencia*. Las representaciones religiosas quedan reducidas a una mera retórica expresiva sin fuerza alguna, ya que ha sido neutralizada por la socialización secundaria.

3. La actitud que intenta sintetizar la fe religiosa con lo aportado por la secularización.

3.a) *Actitud ecléctica* pues el individuo sintetiza, no siempre coherentemente, los elementos de diversas tradiciones en función de sus necesidades de sentido. Viene a ser la actitud en la que el individuo reconstruye, a partir de la oferta de símbolos de sentido, un sistema privado.

3.b) *Actitud hermenéutica* que implica un gran esfuerzo interpretativo y consiste en reconstruir el modelo recibido de la tradición para hacerlo ahora modelo personal de creencia tras un ejercicio de síntesis con la aportación de la secularización.

La primera actitud (1.a) no es interpretada por Caffarena en sentido peyorativo, sino, desde la mirada que proporcionan los ojos actuales, más bien con cierta compasión. Supone que para mucha gente los cambios sociales han sido tan rápidos que no los han podido asimilar. Viven en la tecnología, pero no han alcanzado a comprender el alcance de crítica ideológica que ésta supone. Se refiere a lo que popularmente se llama *la fe del carbonero*. Ahora bien, según pasa el tiempo tal fe se va haciendo menos plausible. La *fe del carbonero* es buena para el carbonero pero es mala para quien no es carbonero,<sup>268</sup> llegará a decir Caffarena. Con otras palabras, esa actitud ingenua de imperturbabilidad, en principio, no tiene un sentido moralmente peyorativo si es auténticamente ingenua o inocente, algo, por otra parte, deseable de erradicar. Ahora bien, el que se aferra a ese posicionamiento, el que se niega a afrontar los retos que le plantea la modernidad puede caer en la siguiente categoría: el *fanatismo*. Término, ya sí, muy peyorativo, sobre todo por sus peligrosas implicaciones prácticas.

---

<sup>268</sup> *¿Cristianos, hoy?*, Ob. cit., p. 111.

Otra forma menos radical, pero también peyorativa, es la *escindida* que supone una fuerte carencia de exigencia crítica ya que obvia los retos de la modernidad y acepta, o más bien ignora, las incoherencias que ciertas ideas asumidas por la cultura científico-técnica puedan suponer con respecto a su fe.

Respecto al *indiferente* considera Caffarena que en cierto modo es el perfecto ateo<sup>269</sup>, debido a que esta actitud no encuentra problematización alguna sobre la cuestión del sentido, pero no porque inocentemente no encuentre contradicción entre el relato mítico y el científico, sino porque para él no tiene el menor interés la pregunta por el sentido ya que vive entregado a las metas inmediatas de la utilidad y la técnica. Actitud, aunque igualmente atea, situada en las antípodas del *ateo teórico* que sí se cuestiona el sentido de la vida humana y de su autenticidad. Ejemplo de este último es Albert Camus. Sin embargo, aquella actitud, la llamada por Caffarena “*del perfecto ateo*” nunca, afirma el autor madrileño con mucha cautela y a la expectativa de la evolución social, se podrá generalizar ni extremar pues la *religión*, en su función de dadora de sentido, podrá tomar otras formas, pero nunca podrá extinguirse en tanto que responde a una necesidad humana.

La actitud (3.a) es la que provoca la privatización de la respuesta por el sentido ya que el universo sagrado es creado por el individuo de forma sincrética. Luckmann defiende que esta actitud es la más generalizada y responde al desarrollo natural de la religión en las sociedades actuales. Sin embargo, para Caffarena no deja de ser algo momentáneo. Las razones dadas son las siguientes: es un tipo de religiosidad con una vida efímera y de poco calado sencillamente porque carece de una comunidad y de una mínima institución que transmita los contenidos básicos. La mentada carencia hace que la religiosidad privada y sincrética muera con el sujeto que ha realizado dicha síntesis, e incluso se percibe que difícilmente el individuo tenga la fuerza suficiente como para sostener tal religiosidad a lo largo de su periplo vital, ya que, esta, al responder a ciertas necesidades emocionales, es muy probable que vaya oscilando de unas posiciones a otras según las circunstancias afectivas del individuo.

La actitud defendida por Caffarena es la hermenéutica. Actitud que exige, primero, un reconocimiento de una tradición religiosa, aunque dicho reconocimiento no es ciego ni ingenuo. Implica una continua revisión crítica de sus presupuestos, así como un

---

<sup>269</sup> *Ibíd.*, p. 113.

audaz, sincero y nada apologético abordamiento de la problemática que las diferentes ciencias plantean a las cosmovisiones religiosas. Ahora bien, esta actitud exige la parcial desinstitucionalización de la religión. Las instituciones han de perder peso y adquirir la flexibilidad suficiente no solo para permitir, sino para fomentar actitudes hermenéuticas que posibiliten que haya un número suficiente de fieles que hagan propio su modelo. De esta forma las religiones podrán afrontar mejor los no pocos retos que una sociedad pluralista plantea. Una sociedad plural supone, además de convivir con lo diferente, respetar y reconocer lo plural, es decir, valorar tal fenómeno como un elemento enriquecedor. Dicha actitud implica renunciar a que las propias convicciones sean tenidas como absolutamente verdaderas, lo que supone, desde la razón teórica, una oportunidad para replantearse de una forma más compleja la pretensión humana de verdad y su posible alcance. Y, desde el punto de vista práctico, replantear el modo de establecer las relaciones interhumanas.

Creo que gracias a este recorrido hemos podido atisbar de una forma más completa la relación con el sentido que Caffarena nos plantea. Volviendo a la antropología existencial, con la tipología aportada se revela que el ser humano se ve en la necesidad de dotar de sentido o de buscar sentido a su circunstancia vital, excepto en el caso del “indiferente”. La excepción es interesante y nos hace plantearnos lo siguiente: ¿cabe la posibilidad de que el ser humano viva ajeno al sentido último? Parece que sí, es más, parece que mucha gente vive así, no solo lo muestra la creciente indiferencia en las sociedades modernas respecto a la cuestión religiosa, sino también a los esfuerzos por parte de la filosofía por afrontar la cuestión del sentido. ¿Es tan generalizada como parece la actitud entregada a lo inmediato, a lo práctico y técnico? En cualquier caso, si fuera así, interpreto que nuestro autor lo achaca a cierta inautenticidad vital, a una negación, tal vez por comodidad, de no escuchar los deseos más radicales humanos y sus exigencias éticas con la problematicidad que todo ello conlleva. En cualquier caso, los parches para ocultar los problemas existenciales que la condición humana conlleva poco duran, ya que la realidad, inexorablemente, hace que nos tengamos que enfrentar a ellos, si no a modo individual, sí como humanidad. Más adelante tendremos que profundizar en este asunto que pone en juego, entre otras cosas, el deseo, la autenticidad y la responsabilidad moral.



Retomando nuestro esquema de reflexión, hemos determinado que para Caffarena antes de tomar el sentimiento de angustia como un existencial que nos desvela nuestra condición de seres temporales, libres e indeterminados, es decir, nos pone de manifiesto nuestra naturaleza extática y proyectiva, debemos antes determinar cuál es nuestro sentimiento fundamental con respecto al mundo, con respecto a lo fáctico. Una vez planteada esta fundamental cuestión, emerge el debate sobre el sentido, del cual considero que hemos dado debida cuenta. Caffarena aboga por el sentido aportando en su reflexión argumentos vitales. Ahora bien, tales argumentos se asientan en unas vivencias que Caffarena denomina “vivencias metafísicas”, término que insinúa que existen una serie de experiencias, sentimientos y deseos, no reductibles a explicaciones causales y que apuntan hacia algo más allá de lo fáctico, a algo abarcante que nos trasciende y da sentido. Entre estas vivencias humanas encontramos la *admiración*, el *amor*, la *libertad*, el *deseo radical*, la *exigencia moral*, la búsqueda de la autenticidad humana. A su debido momento daremos debida cuenta de ellos. Ahora nos ceñiremos, en tanto que estamos tratando el aspecto temporal extático de la facticidad, a la admiración. Sentimiento que nos vincula con la realidad y que Caffarena dedica una especial atención en su análisis porque supondrá una toma de distancia con la interpretación negativa del sentirse arrojado o del sinsentido. La interpretación que hace de la admiración, al ser más comprensiva, como veremos, le permitirá fundamentar las diversas actitudes humanas ante el sentido, es decir, le permitirá entender las posturas que dan una respuesta negativa como la sartreana, pero también las positivas como son las respuestas de las religiones. Es decir, en su análisis busca el mayor grado de comprensividad del ser humano intentando dejar de lado cualquier exclusivismo; pero, eso sí, haciendo una salvedad, muy significativa: no admite que el ser humano no se pregunte por el sentido y, porque la ciencia no puede afrontar la pregunta (y si lo hace es porque supera sus límites) el hombre buscará respuestas ya sea vía la religión, vía la filosofía o cualquier relato que le resulte asumible.

Demos paso al análisis del sentimiento de la admiración, clásicamente considerado como el origen del relato mítico, la filosofía, la ciencia... y paso necesario para comprender el deseo radical del hombre y posteriormente su necesidad de autotranscenderse por medio del amor<sup>270</sup>. Admiración, deseo y amor será una triada

---

<sup>270</sup> Cabe la pregunta de por qué no incluimos dentro de la categoría de los sentimientos al “amor”. La respuesta se verá más adelante, pero adelanto que el amor para Caffarena desborda con creces el mero

importante en la antropología de Caffarena y que le permitirá fundamentar un tipo de ética que sintetiza el exigente y frío formalismo con el cálido y humano amor agápico.

### c. La admiración ante el abismo

El sentimiento<sup>271</sup> de la admiración tal vez sea el que más hace referencia a la apertura del hombre a la facticidad y no tanto a la dimensión temporal extática proyectiva, aunque, a la postre, sea origen de necesarias proyecciones, ya que el encuentro con el mundo nos insta a actuar, a proyectar, a imaginar. Sin embargo, en este momento del análisis fenomenológico nos situaremos en ese instante en la que el hombre queda sobrecogido, admirado, ante la existencia.

En el capítulo once del libro *Metafísica fundamental* está dedicado a la vivencia de la admiración y, por tanto, prestaremos especial atención a estas páginas, pero sin olvidar las reflexiones sobre este tema que aparecen en el prólogo y en el apartado 7.4 titulado “Sobre la experiencia vital subyacente” de *El enigma y el misterio*. No deja de ser significativo que en una de las obras más importante y madura de nuestro autor comience su reflexión haciendo referencia a la admiración. Intentemos vislumbrar el porqué de tal interés, el porqué es admirable que el hombre se admire. Tampoco es

---

sentimiento ya que convoca a la voluntad y el compromiso. Así como el “querer” se diferencia del “apetecer”, no pone en juego los mismos aspectos humanos el “me gustas” que el “te quiero”.

<sup>271</sup> La terminología utilizada es importante y Caffarena reflexiona sobre ello en el punto 7.4 titulado “Sobre la experiencia vital subyacente” de su obra *El enigma y el misterio*, ob. cit., p. 441-443. Para nuestro autor la palabra “vivencia” tal vez sea la más adecuada pues hace referencia a lo vivido por cada uno de nosotros, a lo que el sujeto vive. Lo que muestra su interés por no alejarse en su estudio del ser humano real, personal, vivencial. Es cierto que el término puede resultar poco apropiado para referirse a estructuras universalmente compartidas por los seres humanos, y seguramente el concepto de “existenciales” sea más propio en ese sentido. Pero Caffarena, como hemos dicho, no quiere distanciarse de lo vital, de lo experimentado, o mejor dicho, vivido por el ser humano concreto. Y eso vivido no se hace consciente más que por medio de los sentimientos, así que, aunque tradicionalmente lo sentimental ha sido denostado por cierto tipo de filosofía, desde el planteamiento caffareniano es algo fundamental que abordar, pues es la forma con la que accedemos a la realidad. No obstante, no pretende en su análisis de los sentimientos referirse a algo pasajero, sino a elementos estructurales de la existencia humana. En definitiva, tiene una doble cara el concepto de “vivencia”: lo auténticamente vivido y a la vez lo que no es pasajero ni superfluo, sino estructural y constitutivo.

“Lo importante, con uno u otro término, es referirse a algo por una parte auténticamente vivido y, por otra, no pasajero y aleatorio, sino estructural y constitutivo (raíz de las más concretas “vivencias”); tal que, al menos en la visión de lo real que se hace el sujeto que en cada caso filosofa, permita universalidad (obviamente muy modesta: sólo como propuesta brindable en el diálogo intersubjetivo).” EM., p 442.

baladí que el título del presente trabajo sugiera que el comienzo de la antropología sea la admiración. Admiración por ese animal que es capaz de desligarse de las ataduras de los instintos y de los estímulos, admiración por esa parte de la naturaleza que puede preguntarse por la naturaleza misma y por sí misma. Admiración por ese ser que se rebela ante lo que considera un mal; ya sea moral o físico.

Por lo pronto para acotar la temática indagemos sobre lo que entiende Gómez Caffarena por “admiración”. En el capítulo de *Metafísica fundamental* dedicado al asunto que nos ocupa el autor afirma la vigencia de la tesis de Aristóteles sobre el origen del filosofar. El estagirita literalmente en el capítulo II del libro I de su *Metafísica* dice: “*por el admirarse comenzaron en otro tiempo y se comienza hoy a filosofar*”. Aunque considera vigente esta tesis, el filósofo madrileño ve que se ha de matizar si se quiere aplicar al filosofar del siglo XX o XXI. De hecho, si atendemos a todo lo que llevamos dicho hasta ahora, sería más lógico considerar que, más que por la admiración, el filosofar en el siglo XX tiene su origen en el sufrimiento, la angustia, la amenaza del mal, la muerte, el límite. Seguramente esto sea debido a que hace veinticinco siglos lo que despertaba admiración –aunque también temor– era la naturaleza. Hoy en día la naturaleza, tras el desencantamiento del mundo, fruto de la potente razón científico-técnica, por su fragilidad, nos despierta (y eso en el mejor de los casos) un sentimiento de responsabilidad. Caffarena apunta que con la modernidad se abandonó el carácter objetivista que dominó la filosofía hasta entonces y se tomó como centro de reflexión la subjetividad. Este nuevo enfoque hace que, junto a la admiración por la conciencia, sea la angustia, producida por la propia conciencia que nos revela la circunstancia humana, la que empuje al ser humano a filosofar. Por otra parte, el concepto de “admiración” en Aristóteles también se puede confundir con el término actual de “curiosidad”. Nuestro autor distingue ambos conceptos y con ello quiere delimitar a qué se va a referir cuando analice la vivencia de la admiración. Según él, la curiosidad se satisface por medio del esfuerzo científico, es decir, la curiosidad busca la explicación de los fenómenos por medio de leyes u otros fenómenos más originarios. Sin embargo, la admiración es una vivencia que se vincula a algo más profundo que la mera curiosidad, se vincula a la búsqueda de sentido y, por eso, en tanto que es un ejercicio concerniente a nuestra subjetividad, va entreverada por grandes dosis de angustia en tanto que no es una actividad gratuita ya que nos va en ello nuestro ser.

La curiosidad puede asociarse al deseo de saber, pero la admiración va más allá. En palabras de Caffarena:

Connota un sentimiento específico de aplauso o extrañeza, de encontrarse ante lo que es superior y desborda; o, más todavía, ante lo que es enigmático y desconcierta e inquieta<sup>272</sup>

Es interesante hacer notar que Caffarena se resiste a hablar exclusivamente de angustia. Él prefiere matizar el duro análisis existencialista y completarlo con un sentimiento más positivo, aunque afín, que es el de la admiración. Un concepto de “admiración” en cuyo campo semántico se encuentran términos como “extrañeza”, “aplauso”, “enigmático”, “desconcertante” e “inquietante”. Por otro lado, el objeto de admiración a lo largo de la historia se irá trasladando de la naturaleza al ser humano, en tanto que ser que es capaz de preguntarse por la realidad y, lo más importante, no solo preguntarse por la virtud, sino también exigírsela. Todo ello, si interpretamos así el texto anterior, nos llevará a considerar al hombre como una realidad que se nos muestra desbordante y superior a todo lo conocido. Idea esta central para comprender la antropología de Caffarena.

Interpretada así la admiración, nuestro autor vincula su filosofía con la tradición filosófica clásica, con lo que, a su vez, reivindica cierta actualidad del análisis antropológico aristotélico. En las siguientes palabras de Caffarena –y que continúan el texto anterior– queda de relieve su posición humanista que en síntesis defiende lo siguiente:

...lo que ha despertado admiración a lo largo de la historia ha ido variando, sin embargo, lo que había tras la pregunta por la Naturaleza o el “Ser” es una oculta admiración por la condición humana y que solo, a partir de la modernidad, se ha explicitado plenamente.

Según lo que nos han dejado escrito los primeros que tenemos por filósofos (esos conocidísimos nombres del ámbito cultural helénico, de hacia medio milenio antes de nuestra era), fue la Naturaleza lo que suscitó ante todo el asombro. En un paso ulterior de abstracción fue luego la Realidad (“Ser”) y el hecho de nuestro conocer. Para, por fin, centrarse en el mismo ser humano. Que quizá es lo que siempre subyacía y lo que más movía a asombro y búsqueda. La condición humana es, comprensiblemente, el gran enigma para los humanos.<sup>273</sup>

---

<sup>272</sup> EM., p. 11.

<sup>273</sup> EM., p. 11.

Llama la atención ese “por fin” del texto citado. Esa expresión denota que con el humanismo moderno se alcanzó algo importante, se logró dotar a la filosofía de su más auténtico objetivo, dejando a las ciencias su propio ámbito. Lo que está detrás es una idea de filosofía como intento radical de búsqueda de sentido ante una realidad –en especial la realidad humana– que no se agota en las explicaciones causales de la ciencia y que desborda nuestra capacidad comprensiva. Pero se trata de un desbordamiento que no anula por completo la confianza del ser humano en sus propias posibilidades de comprensión, sino que, por el contrario, sirve de acicate para la actividad filosófica, por lo menos, para aquel tipo de personalidad –como vimos en la tipología más arriba expuesta– que no se conforma con respuestas *prefabricadas*.

Una vez acotado el significado del concepto “admiración”, pasemos sin más dilación al análisis fenomenológico que Caffarena realiza de la mentada vivencia.

Según el autor de *Metafísica fundamental* llega un momento en el que el ser humano supera su relación pragmática con la facticidad y deja de preguntarse por el “cómo de las cosas” y se pregunta por el “por qué de las cosas”. Seguramente la pregunta como tal no se hizo explícita hasta muy tarde en la historia de la humanidad, pero esta se daba de una forma implícita ya que los relatos y la propia estructura del lenguaje que intentan dar una respuesta a la cuestión del sentido. Sin embargo, llega un momento donde efectivamente se explicita el esencial interrogante y la humanidad se da cuenta que no hay una respuesta clara, por lo menos una respuesta desde la racionalidad y la crítica, tal vez sí desde las tradiciones, el relato y la fe. Lo interesante para Caffarena, haciendo abstracción de todos los problemas lingüísticos y dudas de la significatividad de un interrogante como el leibniziano “¿por qué hay algo y no más bien nada?”, es que detrás de las preguntas por el sentido se esconde una vivencia humana muy profunda, una necesidad de dar respuesta a una realidad ante la cual nos sentimos extrañados. Podemos entender el movimiento de las estrellas o el sistema circulatorio de un mamífero, pero aún así, permanece la extrañeza ante la existencia. En esa extrañeza radica la admiración, algo que encaja a la perfección con la categoría heideggeriana de “*estar arrojado*”, de “*sentirse extraño en*”.

Por lo dicho, para nuestro autor, el primer momento de la admiración es ese encontrarse con el hecho de existir en el mundo. La facticidad, lo dado, engloba nuestra

existencia y la existencia del mundo, y ambas existencias despiertan en nosotros extrañeza. En definitiva, nos es extraño tanto que seamos como que estemos.

Como a todo análisis fenomenológico le podemos objetar la duda de su realidad con frases como: “yo no he tenido esa experiencia del extrañamiento de la que Ud. está hablando.” Evidentemente poco se podrá argumentar ante tal afirmación, sin embargo, en tanto que intento interpretar la filosofía de Caffarena, como no puede ser de otra manera, desde mi propia vivencia, me voy a tomar la libertad –no sin cierto pudor– de abandonar el discurso filosófico y hacer una breve referencia a mi experiencia personal que, a la postre, es la raíz de mis simpatías, antipatías e interpretaciones filosóficas.

De niño me gustaba realizar el siguiente ejercicio: me quedaba mirando fijamente mi mano, no sé el tiempo en concreto, pero sí recuerdo que relativamente pronto mi conciencia hacía abstracción de la posición de la mano respecto del cuerpo. Olvidaba que la mano servía para hacer cosas y olvidaba que era parte de un organismo más complejo; mi cuerpo. Pronto empezaba a tener un gran sentimiento de extrañeza y surgía en mí –no de forma verbalizada, sino más como un sentimiento impelente–, la pregunta por el sentido, por el porqué de esta mano y, ante todo, como he dicho, un profundo sentimiento de extrañeza que llegó incluso en ocasiones a provocarme cierto mareo. Tal estado de conciencia duraba algún tiempo y afectaba a cualquier objeto foco de mi atención, como otra parte de mi cuerpo o una silla de mi cuarto, etc. La primera vez que viví esta experiencia seguramente surgiría de forma espontánea, pero pronto aprendí la técnica que he descrito y, curiosamente, aunque la sensación no fuera del todo agradable, sino más bien al contrario –casi llegué a sentir cierta náusea en alguna ocasión–, la ponía en práctica con cierta frecuencia. Tal vez viera que en ese estado de conciencia se me revelaba algo más profundo que la simple dimensión útil de la realidad. Tal vez esperaba que se me revelara algo, no sé qué, de la existencia. Mi extrañeza no solo abarcaba el nivel físico de la realidad, sino que también era reflexiva; me extrañaba de esa conciencia que se extrañaba de lo que contemplaba. Aunque suene extraño, podría decir que mi organismo (en tanto que surgía de la vivencia y no de la razón) de forma espontánea se estaba preguntando por el porqué había algo y no más bien nada. No menos significativo es que poco a poco dicha vivencia fue diluyéndose, seguramente fruto de la costumbre y los convencionalismos, aunque en ocasiones reconozco algún eco de esos primeros encuentros con el mundo.

No sé hasta qué punto es universalizable la vivencia del extrañamiento, pero algo es seguro, que es humana<sup>274</sup> (aunque no todo humano lo haya vivido) y desde ella interpreto la fenomenología del extrañamiento realizado por Caffarena.

Una vez descrito ese primer encuentro con la realidad como el momento de extrañeza de estar frente algo ajeno, como un continuo sentirse extranjero sin saber cuál es realmente el hogar, Caffarena matiza la posible interpretación negativa de tal desasosegante vivencia. Para él, la experiencia de la extrañeza además nos revela la impotencia de la realidad y de nosotros mismos (como parte de la realidad) de “dar cuenta de sí”, esto es, de autofundamentarse, de darnos sentido; es decir, la extrañeza nos revela el carácter contingente de los entes. Gracias a esta vivencia podemos postular la existencia de un ser no contingente, necesario, en lo que todo descansa. Lo que quiere decir Caffarena no es que tenga que existir algo necesario en tanto que existe lo contingente, ni, al modo tomista, que exista un Dios creador en tanto que hay creación, sino que, coherentemente con el análisis antropológico que estamos realizando, simplemente muestra una conducta propia del ser humano. Esta conducta consiste en no aceptar como respuesta que “las cosas están ahí”, sino que las cosas, tanto personales, animadas como inanimadas, han de tener un fundamento, un sentido... Que el hombre no lo encuentre no significa que no desee encontrarlo, ni que no lo haya buscado. Este es en esencia el segundo momento del análisis de la admiración, el darse cuenta de la contingencia de la facticidad y el preguntarse por su fundamento.

Ahora bien, este hecho esconde una forma especial de relación entre el ser humano y la facticidad. Es en este contexto donde Caffarena rescata el conocido concepto de “*religación*” de Zubiri. Es muy interesante la referencia introducida, más si cabe si, como hemos visto, parte de una interpretación de la admiración muy afín al existencialismo de Heidegger. Es interesante porque los conceptos de “realidad”, “*religación*”, “*animal de realidades*” e “*inteligencia sentiente*” de Zubiri son, en cierta manera, configurados en el contexto de una polémica intelectual con Heidegger.

Según Diego Gracia en su libro *Voluntad de verdad* Zubiri rechaza la ontología heideggeriana que defiende que el modo de ser radical es sin duda el “*Dasein*”. El modo de ser que consiste en la comprensión del ser, es decir; al hombre no se le

---

<sup>274</sup> Muestra de ello es el gran acervo cultural heredado que intenta expresar dicha experiencia.

actualizan las cosas en su estar ahí, sino como cosas dotadas de sentido por el ser del hombre. Por el contrario, para Zubiri lo esencial del hombre no es la “la comprensión del ser” sino la aprehensión de realidad: que el hombre esté abierto a la realidad no implica –como pensaba Heidegger– comprensión, sino impresión. En palabras del pensador vasco:

El *primum cognitum*, el primer inteligible [...] no es el ser, sino la realidad, y la realidad sentida en impresión de realidad. Apertura no es comprensión, sino impresión. Como el sentir constituye la animalidad y el inteligir es lo que presenta las cosas reales como reales, resulta que decir que el hombre es inteligencia sentiente es lo mismo que decir que es animal de realidades. El hombre no es ‘comprensor del ser’, no es morada y pastor del ser, sino que es “animal de realidades”.<sup>275</sup>

Pero que seamos un animal de realidades implica que al hombre se le impone la realidad, que la realidad es algo previo a él y, en cierta forma, le impele y le hace ser. Las cosas, la realidad, tienen una fuerza, un poder que religa, impele al hombre. Justamente esta idea es la que le interesa a Caffarena, pues ve que en el origen de nuestra facticidad tenemos la experiencia de que no da lo mismo una forma de vida u otra, que la simple arbitrariedad no nos es satisfactoria, sino que hay un modo de vivir auténtico. Como vemos, los fundamentos éticos ya se ven en este encuentro originario con la realidad, pero, sobre todo, se pone de relieve la experiencia de que el ser humano no es fundamento de todo, sino que, de alguna manera, se siente desbordado e impelido por una realidad y en ella intentará obtener la respuesta por el sentido<sup>276</sup>.

---

<sup>275</sup> Zubiri, X., *Sobre la esencia*, p. 452, Alianza, Madrid, 1985. Cita recogida del libro de Gracia Guillen, D., *Voluntad de Verdad*, p. 72, Labor, Barcelona, 1986.

<sup>276</sup> Es importante matizar las simpatías de Caffarena respecto al pensamiento de Zubiri. Como es sabido el autor vasco desarrolla una teoría del conocimiento o *noología* que deriva en la fundamentación de un saber ontológico. Saber que parte de la realidad como impresión (la realidad de la verdad o la verdad de la experiencia humana) y desemboca en la realidad como ser o realidad verdadera gracias a la *nous*, capacidad humana que le permite penetrar en el ser de las cosas. Con esta tesis Zubiri inicia su etapa ontológica que se distancia de la perspectiva más fenomenológica y humanista en la que se encuadra Gómez Caffarena. Es decir, para Zubiri el hombre dice lo que dice por fuerza de las cosas, la voz del hombre es la voz de las cosas, lo que implica que la realidad del ser humano, en tanto que ser religado, es fundada por la fuerza de las cosas, por tanto, la religación, en el fondo, no es un problema antropológico, sino ontológico; es decir, la filosofía deriva en ontología no en antropología, como sí defiende Caffarena. Por otra parte, la distancia con el planteamiento zubiriano (en su etapa ontológica) no significa una total sintonía con la filosofía de Heidegger. Por un lado Caffarena reinterpreta las tesis del segundo Heidegger de la necesaria “superación” de la metafísica y del humanismo. Para nuestro autor superar la metafísica no significa asumir el programa anti-metafísico del positivismo o el estructuralismo, sino dejar de hacer un cierto tipo de metafísica iniciada por Platón que “olvida el ser” ya que se centra en los entes, e intentar hacer mejor metafísica. Una metafísica que busque la expresión de lo que está más allá de lo óntico o *cósico*. Tampoco entiende la superación del humanismo heideggeriano como “la muerte del hombre” del estructuralismo de Foucault, sino como un intento de comprensión del hombre desde el ser. Ejercicio inverso al realizado en *Ser y tiempo* que partía del hombre para comprender al ser.



En definitiva, el hombre en su relación con la realidad se ve impelido a preguntarse por el sentido. Las respuestas a esta vital pregunta se han dado desde diferentes perspectivas en función de las diferentes facultades humanas puestas en juego (razón, imaginación...). De hecho, para Caffarena si algo tiene en común la filosofía y la religión es que en su origen se encuentra la vivencia de la admiración y el deseo de dar respuesta a un impelente deseo de dar respuesta a la pregunta por el sentido. Sin embargo, las religiones, todas ellas, a diferencia de la filosofía (mucho más dubitativa), han dado una respuesta afirmativa a tal pregunta, aunque de muy diferentes formas.

Es tal la identificación entre religión y búsqueda de sentido que Caffarena se atreve rebautizar la historia de las estas con el título de “historia del sentido de la vida”<sup>277</sup>. Las religiones, en definitiva, son una respuesta a la desconcertante vivencia humana de la admiración (en el sentido más arriba estipulado) y –siempre según el análisis de nuestro autor–, la filosofía de la religión surgirá de la admiración ante tan rico ejercicio simbólico que ha realizado el hombre desde tiempos inmemoriales y que aún hoy sigue realizando. Pero el asombro del filósofo de la religión no se centra tanto en lo imaginativo, exótico o incluso estrambótico e incluso cruel y terrible de los ritos, creencias y representaciones religiosas; sino que su admiración surge de observar cómo el ser humano se ve en la necesidad de realizar tales sistemas de creencias. Es decir, el asombro ante el hecho religioso se refiere:

...a lo que deja adivinar que han intentado con tan ingente despliegue simbólico tantos millones de seres humanos. ¿Cómo no sentir asombro ante tantos gozos y tantos sufrimientos, ante tantas angustias que han buscado aliviarse en los densos símbolos religiosos y, todavía más, ante tanta esperanza que se ha expresado tozudamente en ellos, tejiendo “la historia del sentido de la vida”, capítulo el más estremecedor de la multimilenaria historia humana?<sup>278</sup>

Una de las consecuencias del planteamiento caffareniano es que la religión, como el esfuerzo algo más crítico de la metafísica, responden a una necesidad vital humana y

---

Es decir, para Caffarena ambos planteamientos son complementarios y en ambos el hombre es central, pues el ser no es simplemente un conjunto de entes, sino es también el sentido de la realidad y este solo se revela a través del hombre y su lenguaje. Solo entendido así Caffarena se asocia al planteamiento heideggeriano. Por otro lado, no comparte la visión histórica de Heidegger que cae en cierta mitificación del pasado presocrático en detrimento de una metafísica fallida iniciada por Platón. Para él la historia del pensamiento –como creo ha quedado plasmado– es algo más complejo y progresivo. Cf., MF., pp. 80-82.

<sup>277</sup> Cf., EM., p. 14.

<sup>278</sup> EM., p. 13.

que, por mucho que se intente, no puede ser satisfecha por el conocimiento científico, pues –como ya apuntamos más arriba– la ciencia, aparte de satisfacer nuestras necesidades prácticas, satisface nuestra curiosidad, pero de ninguna manera da respuesta al sentido último de la realidad. En síntesis:

... mito y metafísica no pueden simplemente resolverse en la curiosidad científica.<sup>279</sup>

Así pues, tanto el mito (religioso) como la metafísica comparten el mismo objetivo: la búsqueda de sentido. De hecho la metafísica (si algo se sabe de historia del pensamiento) ha bebido continuamente de las creencias religiosas; sin embargo, la diferencia radica en que esta pretende realizar un esfuerzo intelectual más crítico que el realizado por el relato mítico. A lo largo de la historia –por lo menos desde Tales de Mileto en occidente, aunque seguramente desde mucho antes– se han realizado continuos esfuerzos metafísicos en respuesta a la esencial y humana preocupación de la que estamos hablando. Y en tanto que esencial cree Caffarena que la tesis de Auguste Comte, que defiende que las etapas religiosa y metafísica de la humanidad darán paso a la positivista, no se cumplirá. Es más, el autor madrileño rechaza el consejo del Wittgenstein del *Tractatus* que nos insta a callar sobre de lo que no se puede hablar, siendo eso de lo que no se puede hablar “lo místico” y entendiendo “lo místico” el “ser del mundo” o que el mundo exista. En otras palabras, según el *Tractatus* el objeto de admiración, esto es; la existencia, se nos muestra pero, de él no podemos decir nada coherente o lógico. Caffarena rechaza dicha tesis porque, como decía Kant, aunque el hombre no pueda dar una respuesta científica a las preguntas metafísicas, se ve abogado a planteárselas<sup>280</sup>. Literalmente dice:

Pero ese consejo (se refiere al de no hablar sobre lo místico), producto el más típico de nuestra mentalidad crítica actual, es poco humano. Va contra la tendencia de toda la humanidad anterior; y es poco probable que sea muy practicado en el futuro.<sup>281</sup>

---

<sup>279</sup> MF., p. 261.

<sup>280</sup> Cf., *Crítica de la razón pura*, & “El objetivo final del uso puro de nuestra razón” p. 625 (Trad. Pedro Rivas) Alfaguara, Madrid, 1997.

<sup>281</sup> M.F., p. 262.

Más radical que Wittgenstein es B. Russell que, no solo niega el lenguaje metafísico como lenguaje con significatividad, sino que también niega la vivencia de la extrañeza que nos lleva a preguntarnos por el sentido de la existencia, y defiende que, por lo menos él, asume la facticidad como algo que simplemente está ahí, es decir, niega la necesidad del ser humano de plantearse la pregunta por el sentido. De hecho, para el pensador británico, la actitud más madura, desde el punto de vista filosófico-analítico, es la de la “asepsia” ante la problemática del sentido<sup>282</sup>.

Por lo dicho, la interpretación de Caffarena del fenómeno de la admiración humana difiere tanto de la postura de Russell, que niega la necesidad de la pregunta por el sentido, como de la sartriana, que, aun aceptando la cuestión por el sentido, niega la posibilidad de una respuesta positiva y prima el sentimiento de náusea y angustia. Nuestro autor, se encuentra más cercano al planteamiento existencialista en tanto que le da una gran relevancia a la pregunta existencial y por tanto adquiere un tinte humanista indudable. De hecho, también acepta la negativa experiencia ante la facticidad, pero va más allá y escucha la necesidad del ser humano de dar respuesta a la pregunta del porqué último. Prueba de ello son la historia de las religiones, entre otros esfuerzos más racionales.

Para posibilitar una respuesta más positiva a la que ofrece el análisis de Sartre, Caffarena recupera el concepto de *Ab-Grund*, (“abismo”) de Heidegger. Este concepto se refiere a la vivencia humana en su encuentro con la facticidad y le aporta un punto de apoyo desde el que comprender, no solo el hecho religioso, sino también la actividad metafísica. Según Heidegger el principio de razón suficiente de Leibniz está detrás de toda la filosofía occidental, “simplemente” Leibniz verbalizó el principio que ha regido el pensamiento metafísico. Heidegger considera que hay una profunda verdad en la intuición leibniziana ya que la admiración lleva al hombre a buscar el fundamento, a

---

<sup>282</sup> Russell en su famosa polémica radiada con Copleston sobre la existencia de Dios se distancia del trágico planteamiento sartiano que defiende que las cosas están de más, porque eso implica que, de alguna manera, se busca o se ha buscado un sentido a las cosas. Por el contrario, Russell rechaza la existencia de un auténtico y connatural interrogante humano sobre el último por qué de todo.

“COPLESTON: Entonces, ¿está de acuerdo con Sartre en que el universo es lo que él llama «gratuito»?

RUSSELL: Bien, la palabra «gratuito» sugiere que podría haber algo más; yo digo que el universo simplemente existe, eso es todo.”

Este debate fue radiado originalmente en 1948 en el Tercer Programa de la BBC. Publicado en Humanitas en el otoño de 1948.

postular el fundamento. Como hemos ido viendo, este punto es compartido en lo esencial por Caffarena. Ahora bien, Heidegger introduce una crítica ya archiconocida a la metafísica tradicional. Su error consistió en dar sentido a cada ente desde otro ente anterior, llegando a postular así el Primer Ente no fundado o Dios. Esta forma de pensar ha hecho que la metafísica se convirtiera en onto-teo-logía; lo que implica que la reflexión solo se encarga de entes y no del “Ser”, cuando el único fundamento es el “Ser”. Es decir, según la filosofía de Heidegger el “Ser” es el fundamento infundado y, por eso mismo, abismo. Caffarena, como ya dijimos en una nota anterior, no comparte con Heidegger su interpretación de la historia de la filosofía, pero sí que recoge el concepto de “abismo” frente al de “nausea” de Sartre. El concepto del alemán es valorado por Caffarena porque implica que la admiración, interpretada desde estos parámetros, se identifica con el pasmo ante el abismo, pasmo que esconde una actitud problemática y abierta, es decir, posibilitante de cualquier respuesta y no solo la negativa, como así insinuaba el término “nausea”.

Bien, sigamos con nuestro análisis de la admiración una vez estipulado que simpatiza con el *pasmo ante el abismo*. Entendido por abismo el sentimiento ante el “fundamento infundado” o “Ser”. Ahora bien, dónde encontramos rasgos de esa vivencia. Si nos quedamos en la propia intimidad, cómo justificamos su carácter humano, es decir, universal. Caffarena tendrá que rastrear el lenguaje (que siempre es objetivo en el sentido que es compartido ya que es vehículo de comunicación y, por tanto, de objetivación) para dar mayor fundamento a su interpretación de la vivencia de la admiración, que recuerdo implica extrañeza y anhelo por el fundamento de lo contingente, o en palabras de Caffarena “*nostalgia del origen radical*”. Veamos los rastros que ha dejado dicho anhelo en el lenguaje. Insisto que lo que Caffarena busca en este momento de la argumentación no es el rastro de la existencia de un fundamento único, sino algo más humano: el anhelo, el deseo, de que exista dicho fundamento.

En primer lugar trata el lenguaje poético y la expresión artística. Según el autor madrileño, la poesía fundamentalmente busca transmitir sentimientos, y, para ello, suele cargar al lenguaje indicativo, objetivo, de una carga subjetiva y evocadora de conexiones afectivas. Ahora bien, nuestro autor prima un sentimiento sobre cualquier otro. Para él, la poesía es vehículo del sentimiento fundamental, la vivencia de “sentido” o lo que es lo mismo, la vivencia de la admiración. Así lo expresa:

Cuanto una poesía es más honda y más esencial, más se adentra –buscando, en lo bello y más allá de lo bello, lo “sublime”– en el santuario de la simbólica originaria, sede primaria de la apertura del espíritu humano a la realidad. El lenguaje torna a su matriz y trata de superarse. Brinda así al hombre un atisbo de ultimidad en la interpretación propia y del mundo. Balbuciente, indigente del esfuerzo complementario de la misma llana objetividad que supera, el lenguaje poético es testigo excepcional de “lo místico”. La realidad se anuncia en él en toda su desbordante grandeza; y el hombre refuerza y transmite su convicción vivida de “sentido” transobjetivo.<sup>283</sup>

Este sugerente pasaje nos muestra lo cercano que está en este punto la filosofía de Caffarena a la de Heidegger. Como sugiere el texto citado el lenguaje poético desvela algo, desvela una verdad que va más allá de lo entitativo, de lo factual, y muestra el fundamento que da sentido a la existencia y se experimenta –se atreve a decir Caffarena– a través de la experiencia mística. Experiencia que si hacemos caso a lo dicho sobre Wittgenstein se refiere a lo inexpresable por el lenguaje objetivo, a la experiencia de que el mundo sea, o lo que es lo mismo, a la admiración. Sin embargo, en la obra *El enigma y el misterio* Caffarena trata la cuestión del misticismo con más detalle pues, como veremos en breve, para él va a ser el fundamento de una auténtica religiosidad. Es más, si hacemos caso al texto anterior, esa experiencia que solo es expresable en un lenguaje sugerente, simbólico, en el fondo es el origen de toda auténtica expresión, no solo religiosa, sino también artística y metafísica. Desde el punto de vista antropológico, que es el que nos ocupa, lo planteado implica que el ser humano, de alguna manera, a través de la experiencia mística se siente abierto a la realidad y, superando la visión “óptica”, objetual, utilitaria, de la naturaleza, cree atisbar lo que hay de común, de fundamento y originario en la realidad. Evidentemente se puede negar la realidad del pretendido fundamento, pero lo que no se puede negar es

---

<sup>283</sup> MF., pp. 267, 268.

que la humanidad –y es aquí donde radica el mayor interés para nosotros– no solo lo ha vivido y expresado a través de las ricas simbologías religiosas, sino que lo ha buscado (ya sea por medio rituales, cánticos, drogas, prácticas ascéticas o por conductas caritativas en un intento de encuentro con el otro) , lo que implica que, como bien defiende Caffarena, el anhelo del origen es en extremo humano.

Considero imprescindible para comprender en su profundidad este apartado dedicado a la admiración, atender el análisis que Caffarena realiza de lo místico<sup>284</sup> en su libro *El enigma y el misterio*. Para él la experiencia será la base de una religiosidad auténtica<sup>285</sup> y por experiencia se refiere, en cierto modo, a lo que venimos denominando la vivencia metafísica de la admiración<sup>286</sup>. Por otra parte, que la religiosidad tome como punto de partida la experiencia va a tener consecuencias prácticas muy importantes, que en mi inmediata exposición simplemente apuntaré para más adelante desarrollarlas.

Lo que entiende Caffarena por religión mística lo expone de manera especialmente sintética en cuatro puntos inspirados en el libro de Juan Martín Velasco *El fenómeno místico*<sup>287</sup>.

La primera característica de una religión mística es que da una mayor relevancia a la experiencia y con ella a la dimensión sentimental. No quiere decir esto que se excluya a la intelectual, pero sí que pasa a un segundo plano. Algo que encaja perfectamente con postura racio-vitalista asumida por Caffarena.

---

<sup>284</sup> La experiencia mística, por lo general, parte de un deseo radical, es decir, es fruto de un proyecto vital y, por eso mismo tal vez encajaría mejor una reflexión sobre tal fenómeno en el apartado que dediquemos a la dimensión extática proyectiva del ser humano, concretamente al aspecto desiderativo del hombre. Sin embargo, en este contexto tomo el fenómeno místico como una forma de experimentar la realidad que tiene su origen en la admiración y que le aporta al ser humano la vivencia de encontrar un sentido pleno y profundo a la realidad.

<sup>285</sup> Pero, ¿en qué consiste una religiosidad auténtica? Para articular una contestación a tan difícil pregunta nuestro autor menta en su obra *El enigma y el misterio* (p. 214 nota 72), como de pasada, una frase lapidaria de K. Rahner que le servirá de para introducir su visión del tema. Dicha frase reza así: “*El cristiano del siglo XXI será místico o no será*”. Es decir, para Caffarena el creyente maduro, para no encerrarse en un pequeño mundo hecho a medida de sus creencias, ha de ser hermeneuta y ha de ser místico, pues sólo en la experiencia y no solo en la doctrina encontrará lo que busca. Y lo que busca, coherentemente con lo que hemos ido defendiendo, es una vivencia personal de sentido que le oriente hacia el *Misterio* y que va a desembocar en una exigencia ética de acción amorosa, lo que significa que tal experiencia puede ser una vía de fundamentación moral. En el último apartado dedicado a la ética lo veremos.

<sup>286</sup> Aunque la experiencia mística no se identifique plenamente con la de la admiración, sí que aquella surge de esta.

<sup>287</sup> Martín Velasco, Juan. *El fenómeno místico*. Trotta. Madrid. 1999.

La segunda característica se opone a la creencia de que la religiosidad mística tiende a ser más intimista y más pasiva en contraposición a las religiones proféticas, lo que resultaría problemático para su pensamiento centrado, como defiende mi tesis, en el compromiso ético. Dicha creencia se debe a que, en efecto, entre las ya canónicas características de la religiosidad mística definidas por N. Söderblom y F. Heiler se encuentran las siguientes: una cierta evasión del mundo; una tendencia a la pasividad; y una interpretación de la realidad desde el punto de vista trascendente del absoluto, lo que relega al sujeto y su historia a una simple ilusión temporal. Por el contrario, nuestro autor defiende que la actitud mística se da tanto en las religiones proféticas como en las tradicionalmente llamadas místicas, sobre todo las orientales, ya que la experiencia es origen de toda auténtica religiosidad y esta se da en todas las tradiciones. Por otro lado —y esto es crucial para Caffarena—, lejos de incitar a la pasividad, la experiencia mística es fuente de una religiosidad y moral dinámica (en sentido bergsoniano<sup>288</sup>), ya que es una experiencia de entusiasmo que fomenta la esperanza en la realizabilidad del ser humano y posibilita que la acción ética y amorosa trascienda las fronteras del grupo y se profile como universal<sup>289</sup>.

La tercera característica, consistente en una especial intensidad en la religiosidad personal vivida, es de especial relevancia para nuestro autor ya que le sirve de base para construir una religiosidad madura y hermenéutica. Esto es así ya que la experiencia mística se asocia a ese encuentro con lo fáctico que nos llena de admiración y a la vez nos desborda. Y es lo que nos hace preguntarnos por el sentido y a anhelar el fundamento de lo contingente, es decir, lo *enigmático*, fuente de admiración o interrogantes, nos plantea la pregunta por el *misterio*. Lo interesante, y desde el punto de vista ético más importante, es que esta vivencia necesariamente (pues no hay otro medio) es interpretada desde las estructuras simbólicas que heredamos de nuestra tradición. Lo que implica que toda afirmación realizada desde la mística debe ser entendida como una interpretación, o de otra forma; entender los discursos desde la vivencia supone la relativización del discurso simbólico, o lo que es lo mismo: que la

---

<sup>288</sup> Cf., Bergson, H., *Las dos fuentes de la moral y de la religión*, Tecnos, Madrid, 1996.

<sup>289</sup> Mucho más tendremos que añadir en apartados futuros al tema de la relación entre la vivencia mística y la ética.

actitud hermenéutica prime sobre la dogmática o doctrinaria<sup>290</sup>. Es decir, lo importante no será el símbolo sino profundizar en él, interpretarlo para llegar a la experiencia originaria, sabiendo que, como en casi todo, hay grados. Lo interesante que apunta Caffarena (con Martín Velasco) es que la experiencia que aquí tratamos es semejante para todo ser humano y esto se puede defender por la gran similitud estructural que guardan los discursos místicos encontrados en todas tradiciones.

La cuarta y última característica se refiere a los fenómenos paranormales, que Caffarena no niega, pero que no los considera relevantes ni nucleares.

En conclusión y para cerrar este largo paréntesis dedicado al misticismo, para nuestro autor la autenticidad o madurez de la religión depende de la existencia de experiencias religiosas que originen religiosidades personales intensas y vividas con coherencia. Es obvio que estas vivencias necesitan instituciones y formas de expresión, ya sean las tradicionales o de nueva creación, pero la razón de existir de las instituciones y de los símbolos ha de ser la transmisión de una serie de contenidos que faciliten un fondo personal vivido. Sin esa función la institución estaría vacía y el fin de su pervivencia sería la institución misma, cosa que carece de sentido. De este modo, Caffarena pone todo el énfasis en la vivencia, eso sí, estructurada e interpretada desde las herramientas simbólicas transmitidas por una tradición en concreto y siempre ligada a una comunidad. Por otra parte, la vivencia mística debe reflejarse en una actitud hermenéutica ante la tradición y en una praxis ética de implicación humanitaria. ¡Qué diferencia con las clásicas interpretaciones que se han dado del misticismo. Por ejemplo, para Ortega y Gasset:

---

<sup>290</sup> Me parece interesante, pese a su extensión, introducir una cita del libro *El fenómeno místico* de Martín Velasco. En ella se muestra la importancia de la mística, de la experiencia para alcanzar el objetivo del diálogo ecuménico interreligioso.

“Hace un momento aludíamos a los dos escollos que el diálogo interreligioso debe evitar: el dogmatismo y el indiferentismo. Ningún sujeto religioso está mejor armado contra esos dos peligros que el sujeto místico. Contra el dogmatismo, porque el místico ha operado una radical relativización de todas las mediaciones que comporta la religión: creencias, ritos, prácticas, instituciones. Él ha hecho personalmente la experiencia de los servicios que pueden prestar y de su radical insuficiencia para procurar una unión con Dios, o con lo último [...] Nadie mejor para relativizar las diferencias teológicas, rituales, éticas, institucionales, que separan y a veces enfrentan a las religiones, que el místico que ha sentido la necesidad de envolver todas sus palabras en silencio; de purificar sus afirmaciones en la negación de los modos concretos de lo afirmado...” *ibíd.*, p. 471.



No habiendo objeto externo ni interno en que fijarnos, nuestra actividad se reduce a dejar que del haz de nuestra alma, como de un agua quieta (“quietista”), se desprendan vapores hacia el sol absorbente.

Es el “estado de gracia” común al enamorado y al místico. Esta vida y este mundo, ni en bien ni en mal les afectan, han dejado de ser cuestión para ellos<sup>291</sup>

La diferencia de interpretación es radical, sobre todo en lo referente a las implicaciones prácticas que perciben cada uno. Lo mismo ocurrirá con el concepto de “amor”. Mientras que Ortega lo reduce al aspecto sentimental, Caffarena le da una carga mucho más profunda y comprometedora para la voluntad humana.

Otra interpretación de la vivencia mística bien alejada de la dada por Caffarena es la aportada por Freud. Para este autor la experiencia mística o –como la llama él en *El malestar de la cultura*– *sentimiento oceánico*, esconde cierto desamparo infantil y un sentimiento de nostalgia por el padre muy potenciado por la angustia que suscita la omnipotencia del destino<sup>292</sup>. En consecuencia, con la interpretación dada por Freud la vivencia mística abre el camino a una respuesta afirmativa por la pregunta por el sentido, sino más bien, revela una menesterosidad humana, cuando no una inmadurez psicológica. Aunque no es el momento de entrar en este asunto, Caffarena, a través de los estudios de Andrés Tornos<sup>293</sup>, toma en consideración el planteamiento freudiano y adquiere una posición crítica respecto a las actitudes religiosas que esconden una negación de la realidad y un recurso para eludir la responsabilidad humana y fomentar el infantilismo. Sin embargo, considera la visión de la religión y el fenómeno místico

---

<sup>291</sup> Ortega y Gasset, J., *Estudios sobre el amor*, p. 56, Alianza, Madrid, 1999.

<sup>292</sup> Cf., Freud, S., *El malestar de la cultura*, p. 16, Alianza, Madrid, 1985.

<sup>293</sup> Significativo es el siguiente texto de Andrés Tornos donde muestra la exigencia interpretativa que exige la crítica freudiana.

“Las preguntas: qué hay de consolación infantil e imaginaria en la búsqueda de Dios por la humanidad y qué hay de culpabilidad inconsciente en la fe, la moral y los cultos religiosos. En el fondo son dos preguntas que remiten a un mismo tema fundamental, que es el tema del significado e interpretación de lo humano. Porque ambas surgen por razón de un método de mirar y entender nuestra vida que consiste en encontrarla un significado a primera vista poco patente: cuanto a la búsqueda del Dios Bueno, interroga si no habrá en realidad una defensiva de actitudes infantiles; cuanto a la aceptación del Dios trascendente y justo, si no habrá cierta reparación de una culpabilidad inconsciente. Que este resultado no resulte inmediata y diáfana visible para el hombre de la calle o el teólogo, no representa una contrariedad para el psicoanalista. Su tesis es precisamente esta: que las verdades profundas sobre nosotros no son las que vemos de inmediato o las que discurrimos pensando en una línea, sino las que conseguimos por interpretación trabajosa de muchos restos y brotes dispersos. De modo que la teoría de la interpretación es aquí central.” *Psicoanálisis y Dios*, Editorial Mensajero, Bilbao, 1968.

realizado por el psiquiatra austriaco es algo estrecha ya que no da cuenta de la riqueza de la vivencia mística y de la fuente motivacional que ha supuesto para realizar grandes proyectos éticos de universalización.

Retomando la reflexión sobre la relación entre arte y admiración, decir que Caffarena defiende que el arte<sup>294</sup>, al igual que los diferentes sistemas simbólicos de las religiones, es testigo privilegiado de esa vivencia que genéricamente hemos denominado “admiración”. Admiración, insisto, que no implica salvación, que no supone una respuesta afirmativa sobre el sentido, sino que se refiere a un momento previo. Apunta al encuentro con lo fáctico que puede desembocar en la náusea (Sartre) o el *abismamiento* (Heidegger) y de ahí, necesariamente, a la pregunta por el sentido. La historia de las religiones ha supuesto parte de la historia de las respuestas (simbólicas) afirmativas a tal pregunta (aunque no faltan pasajes que solo muestran el humano estado de asombro ante el abismo; por ejemplo, el libro de Job del Antiguo Testamento). Sin embargo, el arte, gracias a que no siempre ha estado ligado a la religión, se ha podido centrar en la gama de sentimientos y vivencias que puede producir el encuentro con lo fáctico sin necesidad de dar una respuesta a la pregunta por el sentido. El arte ha tenido la libertad de no exigirse una respuesta y “simplemente” mostrar la esperanza o desesperanza, la angustia, la náusea o el anhelo de sentido. Eso sí, en cualquier caso, el arte en cuanto tal ha pretendido superar la visión interesada de la realidad, lo que le sitúa en una posición privilegiada para entender al ser humano, pues es ahí, en el límite de la interpretación óntica y pragmática de la realidad donde el hombre se juega la cuestión del sentido.

Pero, ¿solo es en el lenguaje simbólico donde encontramos atisbos de la vivencia de la admiración o también en el lenguaje indicativo, pese a su vocación de objetividad, encontramos reductos de la esencial vivencia metafísica de la admiración?

---

<sup>294</sup> Evidentemente el arte, en tanto que forma privilegiada de expresión de sentimientos y vivencias, tiene como objeto de expresión la totalidad del amplio espectro emocional del ser humano, pero para el estudio que venimos haciendo la admiración es el sentimiento que más calado antropológico tiene. Para Caffarena incluso, con la expresión de la vivencia de la admiración (en el amplio sentido que le venimos dando) el arte adquiere su mayor grandeza y su mayor hondura pues llega a lo más esencial.

Este tema, centrado en el análisis del verbo “ser”, ya lo tratamos de alguna manera en el apartado 2.1.1., dedicado al conocimiento. Veámoslo ahora desde la perspectiva de la vivencia de la admiración.

¿Qué queremos decir cuando decimos que algo es? Esta clásica pregunta de la filosofía Caffarena la aborda desde una perspectiva vital y humanista. Más allá de los análisis filológicos, con el verbo “ser” –defiende Caffarena– pretendemos superar el “me parece”, es decir, pretendemos superar el grado de conocimiento de la opinión y busca la coincidencia intersubjetiva del juicio. Al utilizar la partícula “es” creemos que nuestro decir, nuestro juicio, se acerca a la realidad, es decir, creemos decir verdad. Incluso el científico actual, consciente de que su hipótesis siempre será, como mucho, probable a la espera de un experimento que la false, tiene la esperanza de que cada nueva hipótesis refleje mejor la realidad. Con esta idea se está defendiendo que incluso el científico, en su búsqueda por expresar de forma objetiva y comprobable la realidad, es decir, en su búsqueda de la verdad, tiene una cierta vivencia metafísica que se refleja en su “fe en la realidad”<sup>295</sup>. Y podríamos añadir más, la actividad científica tiene muchos presupuestos metafísicos entre los que podríamos destacar la creencia de que el hombre puede conocer la realidad, que esta realidad está ordenada, que dicho orden puede ser expresado (normalmente en lenguaje matemático)... Aunque, también es posible plantear la ciencia como un ejercicio de crear modelos explicativos que deriven en tecnología útil para la humanidad, pero que, en tanto que creación de modelos, la actividad científica no diga nada sobre qué es la realidad, ni pretenda acercarse paulatinamente a la verdad. Tal vez la postura utilitarista extrema plantee la mentada actitud pero Caffarena no la tiene en consideración, no por implanteable, sino porque no responde a razones antropológicas, es escasamente humana, no responde al deseo del ser humano de decir verdad; deseo que se manifiesta cada vez que decimos *que algo es*.

Como ya dejamos patente la teoría del conocimiento de Caffarena se encuadra dentro de la filosofía kantiana. Asume que todo objeto conocido por el hombre queda “adulterado” por las categorías de nuestra subjetividad convirtiéndolo así en

---

<sup>295</sup> Cf., MF., pp. 268, 270.

“fenómeno”. Es decir, el objeto conocido no es el objeto en sí, sino que es un objeto para nosotros. Pero aquí viene lo interesante desde el punto de vista antropológico. El hombre no se contenta con decir algo sobre un objeto “para el hombre”, sino que pretende acceder a la realidad en sí. Pues bien, el verbo ser en su semántica muestra la mentada pretensión, o lo que es lo mismo, surge de la vivencia de la admiración ante la facticidad, ante la realidad, que se quiere conocer. Pero no solo eso, Caffarena va más allá y defiende que el hombre no solo quiere conocer una parcela de la realidad (como hace la ciencia, que se centra en un campo determinado, ya sea lo físico, lo vivo...) sino que pretende conocer qué es la realidad. Con términos utilizados por nuestro autor: la pretensión del ser humano no es solo *transfenoménica*, sino que también es *transregional*. El ser humano quiere saber qué es la realidad, no solo una parte o región de ella. Tal deseo de nuevo queda reflejado en la utilización de la estructura infinitiva del verbo, es decir, con la utilización del término “ser”, y en la pregunta por el mismo “ser”, ¿qué es el ser? Por eso el lenguaje conceptual indicativo, que tiende a la distinción y parcelación, es inapropiado para la pregunta por el ser, de ahí la importancia de la defensa de la dimensión cognoscitiva del lenguaje simbólico o analógico que acabamos de tratar.

En definitiva, la vivencia metafísica de la admiración se nos ha revelado como algo tan esencialmente humano que de ella surge nuestra actividad cognoscitiva y creativa. Esto es así porque ambas actividades se encuentran íntimamente ligadas a la cuestión que nos despierta el encuentro con la realidad, la pregunta por el sentido. Para Caffarena negar el sentido de esta pregunta es no entender al ser humano (Russell), negar el intento de contestarla (Wittgenstein) es castrar el deseo más íntimo del hombre y, por último, dar de entrada una respuesta negativa (Sartre) implica eliminar toda esperanza en la realizabilidad humana, lo que desemboca en la pasividad ética, de ahí –por lo capital que es en su filosofía la dimensión práctica–, el distanciamiento respecto del planteamiento del autor de *El ser y la nada*.

En contrapartida el análisis existencial de Caffarena se apoya en los siguientes pensadores. Como hace poco indicamos, el planteamiento kantiano le es de interés pues defiende que hay algo en la actitud humana que le insta a ir más allá de las series causales del mundo empírico por lo que busca conocer lo *incondicionado*

*fundamentante*<sup>296</sup>. Es decir, lo que recoge Caffarena de Kant es que pedir que lo real esté fundamentado es una esencial experiencia humana. Esta experiencia es a la que llama Caffarena “experiencia metafísica”, que aún estando cercana a las experiencias religiosas no tiene por qué coincidir con ellas pues la respuesta no está dada, cabe que sea negativa.

El siguiente punto de apoyo es Heidegger y su planteamiento de análisis existencial. Recoge de él la idea de que una de las estructuras básicas *existenciales* es ese “encontrarse arrojado” que nos hace ser conscientes de nuestra situación de indeterminación y de seres contingentes ante el abismo que nos enfrenta a la cuestión por el sentido y nos hace preguntarnos por el fundamento infundado. Sin embargo, esta situación existencial de *estar arrojados* no es del todo justa con la realidad humana y Caffarena ve con buenos ojos la matización hecha por Zubiri, tercer pilar en el que se apoya nuestro autor en este punto. Del autor vasco recupera su concepto de “religación”. El ser humano no vive solamente arrojado a la realidad, sino que está vinculado, atado, religado al poder de la realidad. Experiencia de la religación que vincula al ser humano con la realidad y que matiza mucho la negativa vivencia del “sentirse arrojado” de Heidegger y hace más factible dar una respuesta positiva a la pregunta por el fundamento, como así pretendió hacer la filosofía de Zubiri. Sin embargo, Caffarena seguirá otros derroteros más humanistas a los seguidos por Zubiri en “Sobre la esencia”, pero valora el análisis existencial realizado en la obra *Naturaleza, Historia, Dios* que, como hemos dicho, completa el planteamiento de Heidegger. Por otro lado, más acorde a su filosofía, el filósofo madrileño se apoya en un argumento de corte “trascendental” expuesto más arriba que centra en el análisis del lenguaje y en la presuposición de que el ser humano cree acercarse a lo real en sí, es decir, cree decir verdad<sup>297</sup>. En cualquier caso, la admiración es una de las vivencias que más

---

<sup>296</sup> Cf., EM., p. 437.

<sup>297</sup> Apuntar que Caffarena realiza razonamientos paralelos en el capítulo “Admiración” de su libro *Metafísica fundamental* y en el apartado 7.4 “Sobre la experiencia fundamental subyacente” de *El enigma y el misterio*. Sin embargo, en este último trabajo su actitud es mucho menos asertiva que en el primero, pues problematiza el estatuto de la “vivencia metafísica” y presenta su análisis existencial como una propuesta para el diálogo. Pero proponer algo para ser dialogado implica hacer que dicha propuesta sea, por lo menos, plausible, lo que supone un gran esfuerzo filosófico de fundamentación de las propias ideas e interpretaciones. Espero que todo lo escrito sea entendido en este sentido y no como una afirmación dogmática incuestionable. En cualquier caso, existe una continuidad entre los escritos de los años 60 y 70 y los del siglo XXI, aunque esta última sea algo menos asertiva. Así lo percibe él.

importancia da nuestro autor porque en ella subyace la búsqueda del sentido y, por ende, la articulación de la creencia en un primer fundamento, llámese Dios, Brahma o como se quiera, así como la búsqueda de la verdad por parte de las ciencias y, sobre todo, la filosofía... es decir, la admiración nos eleva más allá del dato, de lo objetual, de lo “óntico” para situarnos en el ámbito del “ser” e incondicionado. Si esto mismo, lo aplicamos al hombre, la admiración nos hará buscar en el individuo humano su dimensión personal, esto es, incondicionada.

### 2.2.2. La dimensión “proyectiva”

Hemos analizado en el ámbito de la dimensión extática temporal de la facticidad el aspecto cognitivo teórico y el aspecto sentimental del ser humano, en este último caso hemos dado una especial relevancia al sentimiento de la admiración como vivencia metafísica y constitutiva del ser humano desde la que se plantea la cuestión del sentido. En el presente apartado nos centraremos en el aspecto proyectivo de nuestra temporalidad, es decir, tendremos que atender a la “acción” humana y lo que motiva dicha acción, es decir, los deseos. El análisis del deseo no se centrará tanto en los deseos parciales sino, como un análisis fenomenológico exige, buscaremos esa estructura esencial del ser humano, ese *deseo constitutivo* o *inquietud radical* que busca la autorrealización plena. Una vez analizado este aspecto tan autocéntrico del deseo

---

“Pero puede apreciarse que mantengo la misma orientación de búsqueda, hoy más compleja y crítica, menos asertiva e incluso a veces perpleja” EM., p. 442. Nota 94.

“Mi evocación (refiriéndose a los signos que la historia aporta sobre su progreso), lo sé, no podrá eludir la ambigüedad de los signos, quizá la respuesta anímica más adecuada es la *perplejidad*.” “Religión y ética”, revista Isegoría nº 15, p. 268, Madrid, 1997.

Frases que hacen pensar que Caffarena con el tiempo no perdió su capacidad de admiración, sino que la aumentó hasta llegar, en algunos casos, a la perplejidad, una perplejidad que no empaña su proyecto ético.

“...habrá siempre que dar la última palabra a la convicción ética y al optimismo militante. También para nosotros puede ser lo único claro que *debemos trabajar por una humanidad mejor*.” Ibíd., P. 268.

daremos un paso más pero en sentido contrario; veremos cómo para Caffarena el ser humano, en busca de su autorrealización, se ve en la necesidad de trascenderse en el otro. Tal tendencia la estudiaremos bajo la categoría del “amor”, concepto que abarca mucho más que un mero sentimiento, razón por la cual no la hemos incluido en el apartado dedicado a estos. El estudio de la vivencia del amor nos servirá de puente y de base para analizar y comprender la ética que nos propone, lo que ocupará el tercer bloque y último de nuestro trabajo.

#### **a. El deseo como inquietud radical**

El ser humano en tanto que ser finito y necesitado se encuentra con un mundo que le impele a actuar, que le exige interactuar con él si quiere “salvarse”, es decir, si quiere permanecer existiendo. Ahora bien, esta característica la comparte cualquier ser vivo, incluidas las plantas en el sentido de que estas han de adaptarse al medio y los cambios climáticos para sobrevivir. Pero el ser humano no se queda ahí y apunta a algo más. Según Caffarena:

Se llama acción propiamente humana solo aquella que procede de una interioridad y refleja el carácter personal del hombre; aquella en la que el hombre asume la autorrealización con plena conciencia.<sup>298</sup>

Lo que se deriva de esta cita es que propiamente humana es la acción que busca, no solo la supervivencia, sino la realización de un proyecto que previamente haya sido ideado y que, evidentemente, es deseado. Ahora bien, para que tal proyecto no sea una simple quimera, el sujeto ha de tener en cuenta la realidad, ha de analizar con qué se encuentra y con qué cuenta, es decir, ha de determinar las posibilidades que la circunstancia presente le ofrece. Este nivel cognoscitivo teórico –tratado en el apartado anterior– es el que posibilita que el hombre sea un animal de realidades y no solo de estímulos.

---

<sup>298</sup> MF., p. 134.

En un segundo momento entra en juego el nivel valorativo. El hombre para tomar una decisión ha de sopesar y valorar las posibilidades, lo que, aparte de implicar una estructura libre, indeterminada, de su existir, supone que no es lo mismo una forma de vida u otra, o que hay formas más humanas que otras de vivir. En otras palabras: el hecho de valorar ya implica una idea más o menos clara de qué entendemos por un ser humano o una forma humana de vivir. Por otra parte, que el hombre tenga, no solo que esforzarse, sino ser creativo para vivir humanamente significa que la “humanidad” no es algo dado, sino que es más bien un quehacer, lo que apunta a entender la vida humana como proyecto cuyo objetivo es la autorrealización. Distinto es el debate sobre si esa autorrealización es posible o somos un proyecto destinado al fracaso.

De todo este análisis del que parte Caffarena es fácil deducir el papel crucial que juega el deseo en la constitución íntima de lo humano. Podríamos objetar ante tal concepción del hombre que hay tradiciones, sobre todo orientales, que fomentan la aniquilación del deseo, que la salvación precisamente se alcanza con la extinción del interés, sea este cual fuere, lo que anima a la extinción del “yo”, de la identidad personal, en pro de una unión con lo “Absoluto”. Al respecto, arquetípica es la fórmula upanishadica “*Tat Tvuan así*” (*Tú eres eso*)<sup>299</sup>. Mantra que indica el camino hacia dónde se ha de dirigir la conciencia: hacia la identificación con el Todo. No obstante, Caffarena plantea<sup>300</sup> que en el objetivo de la mentada espiritualidad oriental, pese a su defensa del carácter ilusorio del “yo”, hay algo indisolublemente autocéntrico: el deseo de alcanzar la liberación (“moksha” o “nirvana” según hablemos de hinduismo o budismo). Es decir, implica el deseo más radical de todos, el deseo de salvación o liberación de una condición humana que se vive como precaria. Un ejemplo claro lo tenemos en el budismo. Según esta doctrina la primera verdad consiste en asumir que la vida es sufrimiento. Verdad sostenida por las innegables realidades de la enfermedad, la vejez y la muerte. Sin embargo, el budismo vive en la creencia que tales males son superables; una esperanza que da sentido a toda su praxis.

Pese a lo comentado en estas líneas iniciales, en estos momentos de la argumentación debemos hacer un esfuerzo de abstracción y dejar en suspenso las posibles metafísicas.

---

<sup>299</sup> Cf., Upanisads, Chandogya Upanisads, Prapathaka 6, p. 94 ss., Siruela, Madrid, 1997.

<sup>300</sup> EM. p.105.



Es obvio que atenderlas plantearía un interesantísimo debate sobre qué se entiende por “disolución del yo”, en qué se diluye, qué tipo de trascendencia se esconde tras el concepto de “*Nirvana*”, qué implicaciones prácticas tienen los diferentes sistemas ideológicos, etc., pero tales asuntos se escapan a la ambición de este trabajo. No obstante, en las reflexiones finales le dedicaremos algún comentario tan relevante tema, pero siempre atendiendo a lo que pueda aportar al esclarecimiento de la antropología de Gómez Caffarena.

Por lo pronto, la filosofía de la religión expuesta en *El enigma y el misterio* defiende que toda religión, ya sea oriental u occidental, mística o profética, ctónica o uránica, supone una respuesta a una íntima inquietud, a una profunda necesidad de salvación que todo ser humano tiene<sup>301</sup>. Leemos en *El enigma y el misterio*:

En la tradición “mística”, la humanidad se siente ante todo como perteneciente a la Naturaleza y acepta la realidad como es, aprecia la lucidez, ama la paz y la contemplación; es ese trabajo interior de aceptación –más “pasivo”– el que le hace lograr la salvación.

En la tradición “profética”, la humanidad se vive más sustantivamente, busca transformar la naturaleza y hacer comunidad, es consciente de hacer (con responsabilidad) historia lineal y valora por ello más la acción (externa). Pero, al final, ha de terminar esperando “pasivamente” la salvación (al menos, la plenamente tal) por la que ha trabajado.<sup>302</sup>

En definitiva, todo ser humano de forma autocéntrica busca con su acción responder a un deseo radical y constitutivo, busca la salvación (si usamos un término religioso) o un sentido para su vida (si preferimos usar el término secularizado). De este modo, si, como defiende Caffarena, la historia de las religiones es la historia de la búsqueda de sentido, esto implica que lo esencial de la actitud religiosa es dar respuesta al deseo de realización. Así lo expresa:

Me parece claro, ante todo, que hay que mencionar expresamente como constitutiva la implicación en lo religioso del deseo humano (con su inseparable “interés”). El ser humano es religioso también en fuerza de dinanismos de deseo, a los que busca realización. Aunque la adoración es desinteresada –brota, diríamos, con “gratuidad”–, no puede decirse que lo es la actitud religiosa global. Ello se advierte claramente en ese peculiar rasgo suyo que es la plegaria: refleja una consciencia del límite y de la indigencia de la condición humana, que causan insatisfacción al frustrar el deseo; refleja, ulteriormente, un intento de superarlos. Por la presencia de ese elemento, nunca la actitud religiosa humana podrá ser del todo desinteresada.

Resulta, por otra parte, bien documentable en este punto una línea de evolución de lo religioso [...] La “expectativa de salvación” no es simplemente desinteresada, pero sí supone un

---

<sup>301</sup> También Cf., “Religión y ética”, Ob. cit., p. 228 ss.

<sup>302</sup> EM., p. 132.

descernimiento de niveles de interés. Se hace consciente, podemos decir, un interés superior, en fuerza del cual la búsqueda deja de centrarse en metas inmediatas de deseos concretos, para hacerse aspiración a una plenaria realización humana; con consecuencia de “esperar recibirla de...”<sup>303</sup>

Este texto encierra muy sintéticamente toda una teoría de la religión que a su vez se basa en una antropología muy clara: el hombre constitutivamente es tendencial, tiende a la realización de sus deseos, lo que, a su vez, le hace ser inevitablemente autocéntrico. Su acción, interés e interpretación de la realidad tienen su origen y foco de sentido ineludiblemente en su propia identidad, en su “yo” más personal (lo que no impide la posibilidad de auto-trascenderse o auto-exigirse tal descentramiento).

En respuesta de tal necesidad de satisfacción del deseo de autorealización surgen las religiones que prometen la “realización plenaria del ser humano”. Ciertamente que la concepción de dicha realización varía considerablemente de unas tradiciones a otras, pero en todas ellas se ofrece una respuesta de sentido. Sin embargo, Caffarena no reduce la religión a este aspecto. Hay otra dimensión, en este caso de carácter desinteresado, que se manifiesta en la adoración y al que podríamos vincular más con la vivencia de la admiración ya tratada, es decir, con el aspecto fáctico de nuestra dimensión extática temporal. De tal modo, podemos decir su teoría destaca dos aspectos de la religión: el adorativo y el salvífico. Ambos son necesarios para entender el hecho religioso. El primero apunta a nuestro encuentro con la realidad; el segundo con nuestra necesidad de realización y, cómo no, ambos están íntimamente vinculados. El primero nos plantea, como vimos, la pregunta por el sentido; el segundo se pone en movimiento en busca de una respuesta o, si ya la tiene, en hacerla efectiva. Ahora bien, en el texto que acabamos de transcribir más arriba aparece un concepto de gran importancia y que va a tener no pocas implicaciones éticas. Me refiero a lo que Caffarena ha denominado “*línea de evolución de lo religioso*”, concepto que se vincula con la noción de “*descernimiento de niveles de interés*”. La combinación de ambas nociones plantea que hay una evolución en la historia de las religiones, dicha evolución depende de la forma cómo damos respuesta a la cuestión de la realización plenaria humana. Lo que vincula de manera inexorable la religión con la ética, puesto que cuanto mayor sea el nivel de interés más esenciales y universalistas serán los deseos a satisfacer. La tesis no deja de ser audaz, pero su análisis lo reservamos para el apartado siguiente.

---

<sup>303</sup> Ibid., p. 48.

Centrémonos por el momento en qué consiste esa inquietud radical y, si hablamos de “niveles de interés”, cuál cree Caffarena que es el más elevado (lo que a la postre nos indicará lo que para él da sentido a las acciones) y en qué consistiría una realización plenaria del ser humano.

Como ha quedado patente, la actividad humana surge de un dinamismo interno que busca configurar un proyecto vital que dé respuesta a su necesidad de completud. Una vez determinado el marco existencial, ha llegado el momento de atender las estructuras fundamentales que ese dinamismo pone en juego.

El ejercicio realizado por Caffarena, en tanto que fenomenológico, busca lo esencial, las estructuras constitutivas del carácter tendente del ser humano, por lo que, en lo posible, tiende a purificar su descripción del proceso desiderativo humano de todo contenido simbólico culturalmente determinado. Evidentemente, el ejercicio se plantea poco más o menos que imposible, pero tal esfuerzo ascético (intelectualmente hablando) tiene como recompensa la configuración de un modelo interpretativo que pretende acercarse a lo esencial y desde el cual, en tanto que pretendidamente universal, aunque siempre revisable, se posibilite el debate ético, o lo que es lo mismo, se pueda plantear un proyecto común para la humanidad.

El primer rasgo fundamental que pone de relieve es el de la “autocentricidad” de la tendencia. Como quedó patente en nuestras reflexiones metodológicas, Caffarena plantea su antropología desde la vivencia, es decir, desde la fenomenología, lo que implica la asunción de la existencia de un yo personal. Pues bien, desde esta perspectiva, el “yo” es entendido como el centro que organiza todas nuestras interpretaciones y proyectos, es decir, la tendencia solo puede surgir desde este centro, ya que el sentido de toda acción se enraíza en la búsqueda de completud de ese “yo personal”. Por lo tanto, aunque el “yo” —entiende Caffarena— no se pueda reducir a pura tendencia, el deseo es una de sus más relevantes y reveladoras estructuras.

Lo planteado nos despierta la crítica clásica de Freud a la excesiva centralidad del “yo” como conciencia. ¿No es demasiado moderno el planteamiento de Caffarena? ¿No es demasiado optimista y, a día de hoy, inocente, pensar que nuestras acciones son guiadas por un yo autoconsciente? ¿Realmente somos tan autónomos (libres) como parece suponer el “yo personal” caffareniano?

Según la “tópica” freudiana no es el “yo” el centro desiderativo, sino el “ello”. El “yo” simplemente es una modificación de ese haz de deseos y pulsiones que encierra el “ello” y no tiene más función que lidiar con la realidad para intentar satisfacer en lo posible tales pulsiones. Lo que supone que tendrá que regirse por el principio de realidad y no del placer como hace el “ello”. El psicólogo austriaco escribe:

Fácilmente se ve que el “yo” es una parte del “ello” modificada por la influencia del mundo exterior, transmitido por el P.-Cc., (percepción consciente) o sea, en cierto modo, una continuación de la diferenciación de las superficies. El “yo” se esfuerza por transmitir, a su vez al “ello” dicha influencia del mundo exterior, y aspira a sustituir el principio del placer, que reina sin restricciones en el ello, por el principio de realidad. La percepción es para el “yo” lo que para el “ello” el instinto. El “yo” representa lo que pudiéramos llamar la razón o la reflexión, opuestamente al “ello”, que contiene las pasiones.<sup>304</sup>

Caffarena es consciente de esta crítica y la afronta sin negar del todo la tesis freudiana, sino exponiendo la diferencia de perspectiva con la que se acerca él al estudio del ser humano. Según el autor madrileño<sup>305</sup> Freud asume una descripción cronológica o histórico-evolutiva de la formación de la psique humana. Desde este punto de vista el “yo” es visto como una instancia psicológica que surge en un determinado momento del desarrollo humano y siempre dependiente de una base pulsional preexistente. Sin embargo, la investigación antropológica fenomenológico-existencial parte de la presuposición del “yo”, que es con lo que nos encontramos o, mejor dicho, donde nos encontramos. Esto no supone negar el elemento pulsional de la psique humana –que puede ser en parte inconsciente–, pero, eso sí, siempre interpretado desde un “yo”, aun cuando no pueda someterlo a su control. Es decir, el “yo”, aún siendo lábil y ciego a ciertas pulsiones, para la fenomenología sigue siendo el centro de todas las interpretaciones y narraciones; de hecho, para Caffarena el proyecto freudiano no se entiende si no es desde la propia conciencia que quiere entenderse o descubrirse. Lo que no niega es el valor de poner en duda la omnipotencia con la que se caracterizaba a la conciencia desde la filosofía racionalista tradicional. Es decir, la autocentricidad de la conciencia que defiende nuestro autor no implica su omnipotencia, sino, por el contrario, que esta es una conciencia situada y en relación con un mundo, unas pulsiones somáticas y unos intereses concretos. Ahora bien, el cómo se entiende esta *autocentricidad* es lo que vamos a intentar explicitar a continuación.

---

<sup>304</sup> Freud, S., *El yo y el ello*, p. 20, Orbis, Barcelona, 1983.

<sup>305</sup> MF., p 193.

Gómez Caffarena arranca su análisis fenomenológico del deseo constitutivo asumiendo el sugerente mito de *Poros* y *Penía* sobre el origen del amor (*eros*). Relato narrado por el enigmático personaje femenino de Diotima perteneciente al diálogo de Platón conocido como *El banquete*. Una de las conclusiones que rescata del mito es que lo buscado por el amor, por el deseo, siempre es “el bien”. Hasta tal punto es así, que al bien solo se le ha podido definir por la tendencia humana: “*El bien es aquello a lo que todo tiende*”. Con otras palabras, todos tendemos hacia el “bien”, hacia lo bueno, por lo menos en lo que se refiere a nosotros. Así que el primer punto a atender es que el deseo humano tiende al bien, busca lo bueno, que es lo único que se justifica por sí mismo<sup>306</sup>. Por otro lado, desear lo bueno supone la finitud del enamorado o anhelante y desvela la incompletud del sujeto. Pero también implica su riqueza, consistente en percibirse como una realidad que se *autoposee*, que es consciente de sí y sabe de su precariedad y puede buscar su perfeccionamiento. Con tal análisis, lo que parece que se nos desvela es que el “yo” desiderante es, ante todo, una realidad personal<sup>307</sup>, ya que solo en lo personal se da ese nivel de autocentricidad y autoposición.

---

<sup>306</sup> Asociemos al concepto “bien”, el sentimiento de la felicidad y la búsqueda de la plenitud humana que tanta importancia dio Aristóteles.

<sup>307</sup> Aunque considero que ha quedado suficientemente explicitado que la antropología de Caffarena no pretende reducir al hombre a un concepto, sino que tras la palabra “ser humano” u “hombre” apunta hacia su carácter personal de esa realidad, indicar que la personidad (neologismo zubiriano que recoge Caffarena) del ser humano es un existencial básico que se refiere a la capacidad de autoposición del sujeto, fruto de la autoconciencia, junto a (y esto es esencial para Caffarena) la libertad que proporciona el autodomínio. Según el autor madrileño una autoconciencia sin libertad, es decir, sin capacidad de elevarse por encima de los condicionamientos naturales, perdería el grado de dignidad propio que atribuimos a una realidad personal. Esta concepción tan kantiana y, por ende, muy centrada en la dimensión ética, no es casual. Veamos la definición que propone en *El enigma y el misterio*.

“‘Persona’, en suma, es sujeto autoconsciente y libre; a lo que hay que añadir, según lo visto: cuya dignidad funda el reino de lo ético de los que exigen no tomarse nunca como mero medio.”, p. 468.

Es obvia la influencia del filósofo prusiano en el sentido de que recoge el concepto de “dignidad” basada en la conciencia moral. También asume la idea de Zubiri de la persona como ser “de suyo”, es decir, con capacidad de autodeterminación, no absoluta, por supuesto, pero sí con la suficiente capacidad como para elevarse de la heterodeterminación medioambiental. El acento puesto por Caffarena a la dimensión práctica en su concepción de “persona” refleja el interés que encierra su antropología filosófica: la fundamentación de una ética universal y humanista.

Por otro lado, pese al esfuerzo definitorio de Caffarena, a lo personal, en tanto que opuesto a lo objetivo, solo se puede acceder: o bien por la vivencia íntima y fundamental de la autoconciencia, ya que es algo íntimo, (aunque esto íntimo no se autoposee si no posee lo otro, o lo que es lo mismo: no hay yo sin un tú o ello) pero claro, como vivencia resulta intransferible; o bien, otro modo de acceso, pero en este caso indirecto, es por los rastros que deja en toda actividad humana, como el arte, el lenguaje, etc. Que toda actividad intencional esté impregnada de su carácter personal, implica que no haya hechos puramente objetivos, sino que, por el contrario, todos ellos exigen una interpretación para ser comprendidos. Lo que supone que el conocimiento a las vivencias ajenas, a lo más íntimamente personal,

En resumen, el hecho de que el hombre desee supone nuestra condición finita, autocéntrica, personal y tendente hacia el bien. Aunque, aclaremos, hablar de tendencia hacia el bien no supone la existencia de lo bueno en sí. Caffarena se aleja ya del realismo platónico y de conclusiones ontológicas excesivamente directas; sino que, como defendía Spinoza, Hume o Nietzsche, considera que lo bueno, más bien, lo es porque lo deseamos. Pero eso sí –apunta Caffarena en su análisis– este deseo del bien (ya sea entendido como bien en sí o simple objeto de mi deseo) busca la *posesión* más plena posible, es decir, más duradera e intensa.

Este rasgo va a enfatizar en grado sumo el carácter autocéntrico de la esencial estructura del ser humano y va a plantear un reto considerable a la hora de sintetizar este aspecto con la tendencia heterocéntrica de benevolencia, que denominamos comúnmente como “amorosa” y que, como cristiano, Caffarena tanta importancia le otorgará por ser una base fundamental para su ética. Sin embargo, pese a la importancia de la autoexigencia humana por trascenderse, para el filósofo madrileño la autocentricidad es un aspecto insuperable del hombre, es más, es lo que configura nuestro carácter personal. Es decir, el hombre en cuanto tal no puede dejar de buscar para sí, para autocompletarse. Ya sea ayudando al prójimo, a un enemigo o a sí mismo, el ser humano en su acción busca perfeccionar su ser. Lo que supone que no hay posibilidad de realizar un acto plenamente desinteresado. Como queda seguidamente expuesto:

El bien, que aparece en la perspectiva del eros, y entra en su definición, es el bien-para-el-amante.<sup>308</sup>

Es decir, que el que ama algo es que se ama a sí mismo, porque lo quiere para sí, lo que ama lo percibe como algo que le completa y, por ende, le hará bien. Este punto es importante para la comprensión de la antropología y, como veremos, la ética de Caffarena. Él va a defender una ética basada en los valores cristianos (ya veremos cómo

---

que solo puedan ser expresadas o conocidas por mediaciones objetivantes, como son las lingüísticas, está necesariamente desfigurado.

Estos apuntes apoyan la tesis de Caffarena de que el sentido pleno de “lo personal” es inabarcable, inaccesible, irreducible a cualquier intento de objetivación, lo que lo convierte en un enigma, el mayor con el que se encuentra el ser humano, como ya los griegos supieron ver y expresaron con su esfinge.

<sup>308</sup> MF., p. 195.

los interpreta) y de entre ellos toma especial relevancia la exigencia del amor, en este caso agápico, cuya expresión más neta la encontraríamos en la sentencia bíblica “*ama al prójimo como a ti mismo*”. Tal mandato ha suscitado infinidad de críticas a lo largo de la historia del pensamiento (ética de esclavos, mandato inviable y anti-vital, fuente de neurosis represivas...); sin embargo, desde el asunto que nos ocupa, una de las críticas que a lo largo de la historia se han planteado a tal sentencia defiende que amar al prójimo como a uno mismo implica un paso previo: amarse a uno mismo. Acto que desde cierta perspectiva ni es sencillo ni es dado de por sí. Podríamos aportar como demostración de su problematicidad el gran volumen de obras de literatura psicoterapéutica que se han generado durante las últimas décadas tratando este asunto.

Caffarena parte de una interpretación desde claves fenomenológicas y no tanto psicológicas; lo que supone entender el mensaje cristiano como: que el que ama, el que desea, busca lo mejor para sí (otra cosa es que esté equivocado en cuál es el mejor medio para alcanzar su fin), por eso la exigencia cristiana ha de ser entendida como una invitación a que la acción no solo tienda a la propia completud, sino también a la del otro, cosa que, como veremos, según su análisis es indisociable<sup>309</sup>.

---

<sup>309</sup> En este punto se nos va a revelar un nuevo existenciario: el de la “comunitariedad”. El sujeto no es un yo aislado que mágicamente surge de un limbo existencial, y que desde un sí mismo ya dado y construido de antemano entra en contacto, en una relación de rivalidad, con el otro o con las cosas. Por el contrario.

“Nos rebelaremos siempre contra toda última disolución de la persona en el todo, en grandes nombres, o en grandes abstracciones, como ocurre en los idealismos. Habremos de ser siempre personalistas, aunque al mismo tiempo siempre veremos la persona humana como “abierta”, como esencialmente referida al otro yo, a la otra persona, enlazada con ella y con la comunidad formando el “nosotros”.” MF., p. 126.

Esta idea de persona sintoniza con las ideas sobre el “yo” del filósofo austriaco-judío Martin Buber.

“Para el ser humano el mundo es doble, según su propia doble actitud ante él. / La actitud del ser humano es doble según la duplicidad de las palabras básicas que él puede pronunciar. / Las palabras básicas no son palabras aisladas, sino pares de palabras. / Una palabra básica es el par Yo-Tú.” *Yo y Tú*, (trad. Carlos Díaz), p. 9, Caparrós, Madrid, 1993.

Trataremos con mucho mayor detenimiento este aspecto en el próximo apartado dedicado a la vivencia del amor, pero hemos de llamar la atención que, como dice Buber y recoge Caffarena, la palabra básica no es “yo”, sino “yo-tú” o “yo-ello”, lo que supone el carácter relacional, comunitario de nuestra propia identidad y por ende, nuestra realización, por muy autocéntrica que sea, pasa por el otro. Esta relación queda absolutamente reflejada en las estructuras lingüísticas donde el pronombre personal “yo” tiene sentido en una interpelación a un tú o él/ella. Evidentemente, estos pilares (y más que ninguno el de la comunitariedad) que van configurando la antropología caffareniana, tienen un especial interés porque supondrán la base para una fundamentación de una ética humanista.

Ahora bien, si la autocentricidad es esencial a la persona y su deseo busca necesariamente su perfeccionamiento, el bien para sí, ¿implica esto que el ser humano no puede dejar de ser egoísta?, ¿implica que el acto desinteresado, el acto ético en sentido kantiano, es imposible?, ¿supone que, pese al optimismo antropológico defendido algo más arriba, el progreso ético tiene un límite estructural: nuestro constitutivo “egoísmo”? ¿Significa lo mismo autocentricidad y egoísmo? Si la respuesta es sí, en principio, el mandato cristiano es inalcanzable por el hombre y, por tanto, si lo asumiera, sería fuente de graves tensiones psicológicas y hondos sentimientos de culpabilidad y frustración como puso de manifiesto Freud.

Una posible respuesta a la problemática planteada la podemos encontrar en lo apuntado en la anterior nota referida a la “*comunitariedad*” como *existencial* del ser humano. Aunque, como ya dije, lo desarrollaremos en el próximo apartado, hemos de adelantar que el rasgo esencial de la *autocentricidad* (aunque tal vez sea compensado y/o completado por el de la *comunitariedad*) en tanto que esencial nunca podrá ser apagado del todo. Es más, la *autocentricidad* nos ayuda a comprender lo que el título de este trabajo hemos denominado “el horror”, haciendo alusión al sentimiento que, tristemente con demasiada frecuencia, nos despiertan ciertos actos humanos sumamente interesados.

Seguramente la clave será entender que la autocentralidad humana no se opone a la *comunitariedad*, también íntimamente humana, sino que aquella solo se realiza plenamente en esta, claro está, entendiendo lo comunitario como el conjunto de la humanidad y no un grupo identitario particular. Esto último significaría la imposibilidad de cualquier proyecto ético universal por ser estructuralmente inasumible por el hombre; supondría plantear la *autocentricidad* como término opuesto a la más universal visión de la *comunitariedad*<sup>310</sup>. El análisis apunta a que la posibilidad de progreso moral de la humanidad depende de la viabilidad de la síntesis entre estos dos existenciales.

Dejemos por ahora esta problemática en puntos suspensivos y sigamos con la reflexión de Caffarena sobre el deseo constitutivo con la polémica expuesta siempre en mente.

---

<sup>310</sup> No obstante el complejo dilema ético entre la universalidad y la particularidad, entre los valores universales y la pertenencia a una comunidad de sentido.



Resumiendo, el deseo constitutivo supone la finitud y, en tanto que deja de ser una pulsión y afecta al ámbito de la voluntad, supone la creencia en la posibilidad de completarse, por tanto, el hombre tiende hacia un bien aún no poseído con el objetivo de alcanzar una quietud anhelada<sup>311</sup>. Dando un nuevo paso en el análisis fenomenológico encontramos la “quietud” como concepto más relevante. La “*quietud*” es un concepto clave que hace de contrapunto a otro concepto también importante: la “*inquietud radical*” humana. Presuponemos que el “bien” perseguido nos proporcionará una quietud y un cierto sentimiento de gozo o de autorrealización que responde al sentimiento de inquietud, desasosiego o incompletud propio del ser humano. De este modo, el deseo de felicidad o de paz pone de relieve una vivencia fundamental: la *inquietud radical* del ser humano. Que sea “radical” implica que es, por lo pronto, insaciable, inherente al ser humano y, por tanto, nada en este mundo puede satisfacerlo, en tanto que no es fruto de una necesidad concreta, más bien responde a una condición. El ser humano es un ser personal (que se autoposee) y fruto de su autoconciencia y libertad se enfrenta a situaciones límite como la culpa, el azar, la muerte, el mal moral, etc. Situaciones que le plantean la absurdidad de la vida, vivencia de absurdidad, o por lo menos de perplejidad, que desea superar obteniendo una respuesta positiva a su vital interrogante. Pero ningún ente concreto puede aportar respuesta plenamente satisfactoria y, por ende, tampoco la ciencia ofrece solución alguna ante el misterio de la muerte o el mal. Caffarena así lo expone:

En el mismo tender a una meta concreta, y obtenerla, el hombre la desborda. Su tendencia queda siempre abierta más allá de lo concreto obtenido. Esta es la estructura que llamo “inquietud” de la tendencia radical. Puede darse, y se da, aun sin conciencia explícita de ello ni intento alguno de formulación de “ideales”. Quizá la estructura que nos mantiene y nos revela “inquietos” es una estructura lingüística, siempre presente aunque raramente advertida: aquella por la que solo juzgamos (valorativa, como teóricamente) proyectando el concreto afirmado en un horizonte que siempre lo desborda.<sup>312</sup>

En breve atenderemos de nuevo al lenguaje, pero lo que esta cita nos plantea es la insatisfacción con la que el ser humano ineludiblemente se vive. Ahora bien, aunque estemos analizando la condición humana y no tratando aún ninguna dimensión ontológica, cabe plantearse, por lo que está en juego (el sentido o sin sentido del ser humano), la posibilidad de la satisfacción de la inquietud radical. Caffarena asume que

---

<sup>311</sup> MF., p. 195, 196.

<sup>312</sup> MF., p. 202, 203.

ante los ojos del hombre moderno pueden parecer ingenuas las conclusiones ontológicas de los análisis e interpretaciones de los diferentes relatos simbólicos realizados en respuesta de las más profundas inquietudes humanas, por ello en la actualidad se ha de exigir la máxima cautela, lucidez y sobriedad en tales reflexiones. En este sentido está totalmente de acuerdo con tales exigencias intelectuales y aboga por una crítica tanto interna como externa de las creencias con el fin de aportarles la mayor plausibilidad posible<sup>313</sup>. No obstante (y aquí radica su crítica al reduccionismo cientificista), si la exigencia de lucidez implica negar la inquietud radical del ser humano u obviarla porque implica situarse fuera del ámbito científico, habrá que *rebelarse*<sup>314</sup> contra esa preocupación por su carácter deshumanizante. Es decir, marginar el esfuerzo del ser humano por dar respuesta a la pregunta por el sentido significaría no entender qué es el ser humano, implicaría negar algo que es esencial a su ser y, por ende, conllevaría una mayor deshumanización de la sociedad. Por otro lado, asumir de entrada una respuesta negativa asignándole un status de absurdidad a la existencia humana va contra la fundamental vivencia de sentido que tanto ha defendido Caffarena en su argumentación.

Sin embargo, pese a la vivencia fundamental de sentido y a la inquietud radical del hombre, nos podemos plantear algunas cuestiones: ¿no puede ser que la quietud que busca el ser humano sea algo simplemente imaginado?, ¿algo que solo existe como deseo, como negación del estado presente de inquietud?, o lo que es lo mismo: ¿no es posible considerar al hombre como un ser ineludiblemente desiderativo, tendencial, cuya inquietud se revela insuperable? ¿Es el ser humano un ser absolutamente proyectado al futuro?

Coherentemente Caffarena ve el peligro de distorsionar la visión del hombre si solo atendiéramos en exclusividad al carácter tendencial y desiderativo del mismo. Es cierto que una parte importante de nuestro tiempo (y tal vez por eso seamos conscientes de este) lo estamos empleando en proyectar nuestra existencia hacia el futuro, pero no es

---

<sup>313</sup> Cf., EM., pp. 381-387 En estas páginas se expone la metodología asumida por Caffarena para indagar sobre la plausibilidad de la fe en Dios. A destacar la asunción del rodeo hermenéutico que busca evitar la tendencia de cierto fideísmo a encerrarse en un gueto ideológico. El ejercicio hermenéutico implicará la búsqueda de una coherencia interna y una coherencia externa que permita engranar el relato religioso con la visión integral del mundo comúnmente aceptada. Por otro lado Caffarena expone sus fundamentos filosóficos que ya tratamos y que son: realismo básico; enfoque “fenomenológico - co-existencial”; confianza en la razón vital.

<sup>314</sup> MF., p. 202.

menos cierto que el presente es nuestra realidad más patente (ya lo vimos en el apartado anterior dedicado a la admiración). El ser humano –dice Caffarena– se vive real y realizado sin detrimento de estar abierto a ulteriores experiencias más hondas y enriquecedoras. Es más, solo las experiencias profundas de realización, dadas exclusivamente en la vivencia del presente, del instante, son las que nos aportan un sentimiento de sentido, nos donan la vivencia de elevarnos por encima del homogéneo fluir temporal. La carencia u olvido de estos momentos posibilita que nuestro estado anímico sea dominado por sentimientos de hastío y absurdidad. Sin embargo, pese a su importancia, estos momentos no dejan de ser momentos, instantes, que más que aquietarnos, mantienen o fomentan nuestros proyectos, nuestra dimensión extática temporal de futuro...

Como Kierkegaard vio penetrantemente, en el instante tiene el hombre un atisbo de eternidad; y este atisbo mantiene al éxtasis temporal del futuro en su verdadera significación.<sup>315</sup>

He introducido esta cita porque, aparte de explicitar lo anterior, introduce una observación interesante. Como hemos indicado él considera que esos especiales instantes de sentido, de plenitud, dotan de “verdadera significación” el éxtasis temporal de futuro. Lo que llama la atención es la introducción del calificativo “verdadero”. Introducir tal atribución apunta a que debe de haber “falsas” o “erróneas proyecciones” o deseos que no escuchan la más profunda necesidad humana, o que intentan esconder cierto sentimiento de vacío y frustración pues no se asientan en una experiencia de plenitud, sino, por el contrario, en un vacío existencial que se quiere acallar con el ruido de los deseos particulares. Con otras palabras: el éxtasis hacia el futuro en su verdadera significación responde a un deseo radical, a una tendencia radical, esencial al ser humano, y no a deseos contingentes, puntuales o caprichosos, aunque a veces adquieran esas formas. Es más, frente a la sospecha de la psicología profunda de que en el origen de nuestros actos y proyectos sólo se encuentran deseos inconscientes o pulsiones orgánicas, Caffarena defiende cierta progresión humana que afecta a su concepción de la evolución ética de la humanidad. Para él los deseos y proyectos humanos arrancan de lo más pulsional instintivo e involuntario, a lo más consciente, espiritual y libre; de hecho, según el filósofo madrileño, el psicoanálisis busca la progresiva toma de

---

<sup>315</sup> Ibid., p. 196.

conciencia de esas fuerzas somáticas que tanto nos influyen. Es decir, el proceso psicoanalítico, en el fondo no está tan lejos de la visión fenomenológica, pues tiene como fin un aumento de toma de conciencia, por lo que asume la libertad del ser humano y pretende alcanzar un paulatino descubrimiento del “bien” al que tiende. En palabras del autor madrileño:

En la historia concreta de cada individuo humano, el “bien” se va descubriendo poco a poco: en ese proceso, la tendencia va pasando, aunque siempre parcialmente, de “pulsión” a “atracción”. Lo más decisivo de ese paso se opera por la presencia de un control racional, dependiente de juicios valorativos explícitos. Ahí ponemos “la voluntad”[...]. Pero por voluntad es mejor entender –con la tradición– no solo el simple control, sino el mismo fondo pulsional en cuanto transformado por el surgir del control.<sup>316</sup>

Con estas características sobre el existencial del deseo podríamos dar por concluido el análisis fenomenológico, pero Caffarena, como es habitual en su metodología, considera tal análisis incompleto sin la aportación más objetiva de la lingüística. Asume que si realmente la inquietud radical es una forma de ser constitutiva del ser humano ha de dejar algún tipo de huella en el lenguaje; vehículo de expresión de la conciencia. Tal análisis ayudará a hacer más asumible la petición de la fenomenología de tomar como universales ciertas vivencias consideradas esenciales en la experiencia humana.

#### – Las huellas en el lenguaje del deseo constitutivo humano

La huella la encuentra –de nuevo– en el uso del verbo “ser”. En su obra *Metafísica fundamental* hace un profundo y complejo análisis del verbo filosófico por antonomasia. Tras analizar su problematicidad como verbo copulativo y como verbo de realidad (función que él defiende que le es la más propia, pese a que su uso en las lenguas modernas haya sido marginado en pro su función copulativa), llega a la siguiente conclusión:

Pues bien, creo que estamos autorizados a mantener que el sentido primario de “ser” es “existir” (siendo con ello el verbo fundamental de realidad); y que, precisamente por eso, “ser” viene normalmente a hacerse cópula, en un sentido derivado.<sup>317</sup>

---

<sup>316</sup> Ibid., p. 196.

<sup>317</sup> MF., p. 370.

Obviando las reflexiones metafísicas que puedan suscitar el análisis tanto semántico como sintáctico del verbo, nos vamos a centrar en la nueva implicación antropológica que deduce Caffarena de su presencia en el lenguaje. Centra la reflexión en la relación entre “ser” y “ente”. Hagamos un breve recorrido sobre su argumentación.

Caffarena defiende, como acabamos de indicar, que el verbo “ser” en su forma más elemental y originaria es un verbo de realidad, que connota la realidad de algo; por ejemplo, la proposición “Juan es” expresa que Juan existe, que tiene realidad; es decir, el término “ser” aporta algo, no es algo superfluo (no insistiremos en ello pues ya ha sido expuesto en más de una ocasión). Ahora bien, dentro del verbo “ser”, como verbo de realidad, las formas más primitivas y espontáneas son las conjugadas: soy, eres, somos..., siendo el infinitivo algo posterior. El cómo se produce el proceso de abstracción que supone el paso de las formas conjugadas a la de infinitivo y cuáles son sus implicaciones será cuestión central para la antropología.

La argumentación tiene ecos heideggerianos pues, como es obvio, las formas conjugadas del verbo ser se refieren siempre a un destinatario natural de predicación (yo, tu, él, ello, nosotros...) es decir, a un ente (ya sea personal o impersonal), pero el infinitivo se refiere a la realidad en su conjunto (que no se identifica, como veremos, con el conjunto de los entes). Según Heidegger la filosofía occidental se olvidó pensar desde la perspectiva del ser. Para Caffarena —retomando la crítica heideggeriana, pero recuperando también aspectos de la escolástica tomista que considera válidas, sobre todo en lo que se refiere a la relación entre ser y ente— existe una tensa relación entre ser y sus formas conjugadas que no deja de encerrar cierta paradoja reveladora. Por lo pronto “ser” es la forma verbal que, a pesar de su abstracción, expresa más claramente la “actualidad”, es decir, expresa más netamente la vocación del lenguaje de decir realidad y remite a la realidad en su totalidad. Sin embargo, parece que hacen más referencia a la realidad las formas conjugadas porque la actualidad a la que se refieren se aplica a un concreto, a algo designable por pertenecer al mundo empírico o imaginable. Con otras palabras, Caffarena opone la forma abstracta del indicativo “ser” a las formas conjugadas o, más genéricamente, a su forma en participio: “siendo”, es decir, a lo que se refiere a los “entes”, aquello que está siendo. Entonces, —nos podemos

preguntar— ¿a qué nos referimos con “ser”? ¿Por qué su aparición en el lenguaje? ¿Qué sentido tiene referirnos como existente a algo que está más allá de lo entitativo?

Caffarena sostiene que históricamente las formas conjugadas del verbo “ser” son anteriores a las nociones de “ente” y “ser” en infinitivo, sin embargo, pese a su relativa tardía manifestación, estas formas ya estaban latentes en la estructura lingüística humana. Así lo expresa:

Tanto ente como ser son formas posteriores a las conjugadas. Formas a las que no podemos pretender se haya llegado pronto ni en todas partes. Pero, formas, que, a pesar de todo, me parecen innegablemente latentes en la estructura humana que se acusa en el lenguaje.<sup>318</sup>

No se nos puede escapar la relevancia de esta afirmación para la antropología. Que las nociones de “ente” y “ser” estén imbricadas en toda estructura lingüística humana supone una forma de ser, una forma de relacionarse con el mundo y una tendencia común a todo ser humano. La argumentación, en este caso, es profundamente kantiana ya que desde el análisis lingüístico (aunque no propiamente desde las formas de juzgar) Caffarena cree extraer una categoría trascendental, una forma transcultural de pensar y por ende, de ser del hombre. No obstante, no olvidemos que en *El enigma y el misterio* matiza esta audacia y, aún asumiendo esta argumentación lingüístico-trascendental, considera que no deja de ser una propuesta dentro de un diálogo antropológico abierto, lo que implica que las tesis aquí planteadas y argumentadas en absoluto se presentan como inconcusas.

Aunque Caffarena oponga la forma de participio y su derivado, el concepto de “ente”, a la forma infinitiva del verbo “ser”, afirma que son nociones que solo se entienden por su complementariedad. Pensar sobre el ente en cuanto tal supone hacer referencia al “ser” y, parejamente, el “ser” no se puede pensar si no es a partir de lo que es, esto es, los entes. Por tanto, la reflexión metafísica, se quiera o no, trata tanto del ser como de los entes, matizando así la crítica de Heidegger sobre el olvido histórico del “ser”.

Esta mutua referencia se ve claramente en la relación entre el participio y el infinitivo. El origen de la forma de participio surge de una abstracción total pero que,

---

<sup>318</sup> MF. p. 376.

sin embargo, conserva un núcleo de designabilidad; es decir, que pese a su carácter abstracto *participa* de lo concreto. Y, claro está, solo es posible captar el pleno sentido de las formas en participio en oposición al infinitivo que le complementa. En esencia, frente al “ente” se va a encontrar el “ser”, pero al decir ente, ya indirectamente nos referimos al “ser”.

Por otro lado, para obtener la forma verbal de infinitivo (lo referente al infinito) se prescinde de cualquier atisbo de desinencia determinante, lo que supone que el ser humano, aprioricamente y movido por su forma de significar, se enfrenta necesariamente a lo infinito. No puede, por decirlo así, obviar esa condición en tanto usuario del infinitivo del verbo “ser”. Este análisis lingüístico apunta a que algo se le revela al ser humano como infinito o (retomando la vivencia de la admiración que vimos más atrás) como *abismamiento*. Leemos en su obra:

Frente al ente podemos ya tratar de entender el estatuto propio del ser. La denominación de “infinitivo” (infinitum en la gramática latina) es sugerente: para obtener esa forma verbal, en que logra expresarse pura la actualidad, prescindimos de lo determinante, finitante; nos encontramos así estructuralmente, aprioricamente, enfrentados a lo infinito. En las elaboraciones filosóficas y religiosas, lo infinito sugiere algo más rico... pero quizá es bueno reconocer que es en esta inevitable estructura de nuestro lenguaje donde algo se nos revela inicialmente como “infinito”.

Todo verbo tiene su infinitum; amar, entender, correr... Son infinitos relativos, porque contienen ya una cierta determinación de un infinito más pleno y radical el que queda expresado en el verbo de los verbos, ser.<sup>319</sup>

Caffarena continúa su indagación preguntándose por el tipo de abstracción a la que responde la forma de infinitivo del verbo “ser”. No considera que pueda equipararse su abstracción a una abstracción formal como la realizada con el concepto de “humanidad” respecto al de “hombre”. De hecho, la abstracción formal del término “ente” le corresponderían los de “entidad” o “esencia”. La abstracción que implica el concepto “ser”, que no puede reducirse a nada concreto, lo denomina Caffarena como “abstracción actual”<sup>320</sup>. Tal paradójica calificación la ve idónea porque evita tratar al “ser” como a cualquier concepto abstracto y, por otro lado, expresa su naturaleza paradójica, esa que consiste en: siendo el “ser” el concepto más indeterminado y abstracto, es, a su vez, el que con mayor radicalidad nos orienta hacia la realidad, nos

---

<sup>319</sup> MF., p.377.

<sup>320</sup> Ibid., p.377

insta a salir de nuestro mundo conceptual y refleja el deseo humano de querer decir verdad, es decir, realidad y no solo relaciones de ideas. En definitiva, el término “ser” lo entiende Caffarena como un concepto, es decir, no como un término vacío o que se reduzca a una función lingüística de cópula, aunque sí cree que tal concepto es esencialmente heterogéneo con respecto a todos los demás, pues, sin referirse a nada concreto, es el que marca que nuestra red conceptual se refiere a la realidad.

Insisto que en estas reflexiones Caffarena no pretende hacer metafísica propiamente hablando. No dice que en tanto que nuestro lenguaje contiene el término “ser” exista su referente infinito e indeterminado; o que nuestro lenguaje tenga una relación isomórfica con la realidad. “Simplemente” defiende que la forma verbal “ser” connota la tendencia humana a decir verdad y que se encuentra estructuralmente en todo lenguaje humano. Es decir, el deseo radical del ser humano, en este caso, de conocer, de fundamentar, etc., ha dejado su huella en las estructuras lingüísticas, concretamente, en el verbo “ser”.

Pero podríamos pensar que simplemente con las formas conjugadas, aquellas que por sus desinencias se refieren a un concreto, serían suficientes para referirse a lo dado y, por ende, suponer superflua la presencia del infinitivo en el lenguaje. El filósofo madrileño no lo ve así y expone que la forma en infinitivo del mentado verbo refleja la apertura del ser humano al infinito, apertura que, entre otros fenómenos, se da en las experiencias religiosas, en la relación del hombre con lo sagrado<sup>321</sup>. La apertura hacia lo

---

<sup>321</sup> La experiencia religiosa la analiza Caffarena en *El enigma y el misterio* (p. 40 y ss.) a partir de tres conceptos: lo “sagrado”, la “hierofanía” y el “misterio”. Apoyándose en Mircea Eliade y Juan Martín Velasco, Caffarena intenta dar respuesta a qué se entiende por “lo sagrado”. Y lo entiende como un ámbito, no como una cualidad de las cosas o un objeto específico. Es un ámbito que viene a significar una ruptura de nivel, un abandono de la dimensión factual, profana. Esta idea implica que: primero, el ser humano considera el mundo factual o, en este contexto, profano, como algo precario, sin fundamento por sí mismo; y segundo, desde un punto de vista antropológico revela que el hombre tiene una sensibilidad especial, tal vez fruto de cierta necesidad de fundamentación, para percibir que ciertas prácticas y/o ambientes (considerados sagrados) le transportan a un ámbito distinto al fáctico. Utilizando la terminología de Eliade; la experiencia hierofánica no es que nos traslade a algo distinto del mundo, sino que el mundo mismo queda transfigurado por dicha experiencia. Este tipo de experiencias no se pueden achacar a un objeto en concreto o circunstancia, ya que la variedad de las hierofanías es inabarcable (lo que significa que históricamente se ha considerado sagrado casi todo: elementos naturales, actos sexuales, prácticas ascéticas, etc.). Cualquier cosa ha podido ser una hierofanía y cualquier hierofanía puede dejar de serlo.

Por último, Caffarena señala que el ámbito sagrado, al que nos traslada la hierofanía, apunta a un polo unitario – ya sea situado en lo cósmico-impersonal o en lo consciente-personal – y que no hay término que pueda asociarse a ese foco unitario más apropiado que el de Misterio; tercer término clave. Este término alude a lo propiamente incognoscible, pero que la hierofanía indirectamente puede llegar a aludir.

Este análisis de la experiencia religiosa responde al análisis lingüístico (y también fenomenológico) que estamos viendo. El ser humano ante la facticidad siempre apunta a una infinitud fundamentante que



infinito es inconsistente, precaria, y así lo refleja el infinitivo “ser” que sin ser referirse a nada delimita lo que es. Es un término que nos evoca la idea de *horizonte*. El horizonte como símbolo sugiere lo ilimitado, lo que todo lo abarca, pero, a su vez, delimita aquello que queda más acá de él. Por eso, todo “ente” nos parece finito y delimitado por contraposición a esa noción ilimitada de “ser”, de ahí que la realidad sea gracias al “ser”, aunque el mismo “ser” no sea, porque, precisamente es lo ilimitado o indeterminado. Ni una infinitud de entes agotan el ser y, por el contrario, el “ser” es fuente de “actualización”, de “*afirmabilidad*” de los entes. De este modo, el argumento asocia dos nociones al concepto “ser”: la de *infinitud* y la de ser *fuentes de existencia*. Connotaciones que hacen que veamos como contingente a lo que está siendo, esto es; los entes:

El ente es aquello “toma parte” del ser. Pero una infinitud de entes, ya lo estamos viendo, jamás agotarán al ser. La fuente de la “actualización”, de la “afirmabilidad”, nos aparece así como inexhaustible. Junto con la imagen del horizonte, habrá que poner también la del hontanar.<sup>322</sup>

Que el “ser” apunte hacia la infinitud y origen de toda determinación implica por otro lado que todo ente posea de por sí el “ser”, o lo que es lo mismo, todo ente se nos manifiesta contingente, como ya vimos en el apartado dedicado a la admiración. Sin embargo, Caffarena ve que lo más relevante de este análisis es que no podemos afirmar ningún ente si no es desde el horizonte del “ser”, desde la infinitud, lo que muestra una apertura del hombre más allá de lo finito y contingente. Esto ayuda a entender por qué el ser humano siempre apunta más allá de lo dado, por qué siempre su acción responde a una inquietud insalvable desde la finitud. Al respecto resulta interesante la siguiente cita:

Repito que no intento aún sacar de aquí ninguna consecuencia metafísica. Por el momento sería sofisticado y falaz. Lo que sí creo podemos ya ver –y en esto estará de acuerdo conmigo aun quien se proclame agnóstico en Metafísica, si admite las reflexiones lingüísticas hechas– es por qué de hecho el hombre siempre es inquieto, cómo anida la inquietud (que ya antes encontramos en el terreno

---

se le presenta como misteriosa. Esta forma de pensar e interpretar el mundo es fruto de una inquietud radical que le hace preguntarse por la verdad, por el fundamento, desde el punto de vista cognoscitivo; por el bien y el sentido de la vida desde el punto de vista práctico. Desde ambas perspectivas el ámbito entitativo, factual, resulta claramente insatisfactorio. Otra cosa bien diferente es que haya algo más, de ahí lo central de la pregunta ¿tiene o es plausible que tenga respuesta la inquietud radical del ser humano?

<sup>322</sup> MF., p. 378.

valoral) en su mismo lenguaje teórico. Hay aquí algo que nos puede ayudar a comprender por qué el hombre siempre apunta más allá de sí y más allá de todo concreto.<sup>323</sup>

Con su análisis lingüístico Caffarena cree haber aportado razones de más peso, por su objetividad, respecto a su planteamiento fenomenológico de la estructura desiderativa humana, sin embargo, no todo queda dicho, pues en el aire queda la delicada cuestión sobre la posibilidad de la satisfacción de tal búsqueda de fundamentación, de verdad o sentido. Demos un paso hacia qué ecos ontológicos apunta el fenómeno de que el hombre busque el “bien”, busque su autorrealización, busque el sentido de su vida.

#### – **Implicaciones ontológicas del deseo constitutivo**

Según lo visto hasta ahora nos encontramos una descripción del ser humano como un ser tendencial, donde el deseo es considerado como parte de la estructura humana y que se manifiesta en la inevitable valoración que hacemos de la realidad (previamente conocida) así como en la intencionalidad de nuestras acciones. Por otro lado, se ha descrito que el deseo tiende al bien, bien que es definido por su relación con el sujeto. Lo bueno lo es porque es beneficioso para sujeto, es decir, porque la persona tiende a él, porque es lo que valora. Esta última afirmación pone en juego la relación entre dos dimensiones: la axiológica y la ontológica. Relación que, evidentemente, no implica que todo lo que deseemos haya de existir, pero, tal vez sí ha de haber una realidad que corresponda a nuestros deseos constitutivos. Plantea Caffarena que defender la futilidad del deseo radical, de nuestra tendencia más profunda y esencial tiene consecuencias existenciales de calado. Si el deseo constitutivo quedara sin respuesta, si así fuera, la tesis de Sartre de que el hombre es un ser absurdo, contradictorio, habría que asumirla. Evidentemente nuestro autor aportará argumentos en defensa de la plausibilidad de la esperanza en la realización plenaria del ser humano. Algunos de estos argumentos ya los hemos recorrido en nuestras reflexiones sobre el sentido, sin embargo, por lo central del asunto en la filosofía del filósofo madrileño vamos a profundizar algo más en sus planteamientos.

---

<sup>323</sup> Ibid., pp. 378, 379.

Es evidente, como apuntamos más arriba, que no todo deseo responde a la tendencia radical del hombre, puede que responda a un capricho fruto de una contingencia puntual, a una quimera, etc. En tales casos –matiza Caffarena– lo propio es que pronto que tarde desapareciera el deseo como tal, aunque es posible que sigamos potenciando tales ilusiones por encontrar cierto placer en el fomento de imaginar el logro de tales imposibles<sup>324</sup> (lo complejo en algunos casos es saber si los objetivos imaginados son asequibles o no). Pero, aunque determinemos que el deseo irrealizable tienda a convertirse en una veleidad, sin embargo, lo crucial es conocer cómo determinamos si el deseo radical del que depende el sentido de nuestra existencia puede ser satisfecho y no otra suerte de veleidad.

Siguiendo el análisis de Caffarena, los deseos concretos son los que se nos dan de una manera más patente. Estos suelen orientar nuestras acciones más inmediatas y, aunque ninguno de ellos se pueda identificar con el deseo constitutivo, la resultante de todos los actos, hacia donde apunta nuestra voluntad, revela nuestra tendencia radical. Esto es así porque la tendencia radical responde a una inquietud, también radical, que motiva nuestra búsqueda de la felicidad. Idea de felicidad que ha de entenderse como ese estado en la que uno se siente en posesión de lo que le dota sentido o, con un término más religioso, lo que le salva. Los imaginarios dadores de sentido responden a tal inquietud humana y, como es sabido, son diferentes en función de la tradición. Sin embargo, la estructura existencial del ser humano desde donde arranca esta actividad de búsqueda es la misma, de ahí que Caffarena, apoyándose en el anterior análisis de la religión y del lenguaje, considere la inquietud radical algo esencial, estructural, del ser humano.

Si queremos ser precisos, esta última afirmación debemos matizarla. Ciertamente el filósofo madrileño ve una “inquietud radical” en el ser humano, inquietud que está detrás de muchos discursos sobre “el sentido de la vida” y también tras muchos de los deseos concretos, aunque no termine por identificarse con ninguno de ellos, lo que hace difícil su explicitación. Por otro lado, el deseo constitutivo explica el porqué de la necesidad del hombre por dotar a su vida de sentido, sentido que depende de una confianza básica en el logro de su proyecto vital más hondo. La pérdida de tal confianza supondría –como decía Ortega– la desmoralización del hombre, es decir, la falta de

---

<sup>324</sup> MF., p. 199.

esperanza en realizar su proyecto vital. Ahora bien –apunta Caffarena en *El enigma y el misterio*<sup>325</sup>–, aunque el “deseo constitutivo” ha de entenderse como una estructura formal del ser humano, se refiere, no tanto al concepto abstracto de hombre (del que el autor intenta huir), sino al entramado vital particular de cada persona, ámbito donde se da su deseo, donde se da su inquietud radical. Es decir, el objeto y explicitación del “deseo constitutivo” no pueden considerarse ni universales, ni transculturales. Así lo expone:

Conviene advertir que lo que llamo “deseo constitutivo” es propio de cada individuo humano, algo que puede suponerse lo constituye en su misma urdimbre vital. Cuando, por otra parte, la expresión “sentido de vida” es usada hoy (sobre todo en discursos de tenor religioso o filosófico) en referencia al colectivo humano, habría que admitir que el subyacente “deseo constitutivo” habría de universalizarse de modo muy audaz, ya que postula una básica coincidencia transcultural de todos los humanos en ciertos rasgos de los que integran el “deseo constitutivo” de cada uno de ellos.<sup>326</sup>

Este apunte acerca la fenomenología de Caffarena a posiciones más hermenéuticas que dejan espacio a las diferentes interpretaciones de las vivencias humanas. Aunque en las reflexiones finales me centraré más en este aspecto, hemos de indicar que pese a esta advertencia sobre la audacia que supone universalizar los discursos sobre el ser humano, sin embargo, defiende que el “deseo radical” es algo efectivamente constitutivo del ser humano, algo estructural, aunque a la postre se concrete en cada individuo o cultura de múltiples formas.

No podemos obviar que tras la vivencia metafísica de la inquietud radical se esconde cierta angustia. Lo angustioso, lo que está en juego en estas reflexiones –si es que quieren ser fiel a la realidad humana– es la sospecha de que los deseos materiales, concretos, básicos, como la comida para nutrirme, la casa para refugiarme, etc. son los únicos con posible respuesta, ya que les corresponde una realidad concreta, biológica, material. Es patente que los organismos están adaptados a un entorno y gracias a esa adaptación las necesidades orgánicas tienen una satisfacción real, pero, en el caso del que deseo más radical, el que se refiere al sentido de la vida, a la fundamentación del ser, en tanto que vivencia metafísica (pues su respuesta no se da en nada concreto), puede que no sea más que un deseo sin respuesta y, por tanto, insisto, una veleidad más.

---

<sup>325</sup> Ob. cit., p. 310.

<sup>326</sup> EM., p. 310.

Lo capital de tal sospecha radica en que de confirmarse el ser humano sería un ser inevitablemente frustrado. En palabras de nuestro autor:

¿No podría ocurrir lo mismo con toda nuestra tendencia, es decir, que fuera imposible aquello a que radicalmente tendemos? ¿No habría que disociar por ello enteramente el orden del ser y del valer? ¿Decir que tendemos a bienes y valores pero que últimamente no tienen por qué ser reales?<sup>327</sup>

En este problemático contexto el autor de *Metafísica fundamental* enfrenta las tesis de Blondel (defendida en su libro *La acción*) y Sartre (expuesta en su obra *El ser y la nada*). Blondel defiende el clásico principio escolástico de que *ningún apetito natural puede ser frustrado*, es decir, lo que aplicado a este debate podría traducirse por: la tendencia radical no puede ser frustrada en tanto que constitutiva de la esencia humana. Sí que pueden ser frustrados los deseos actuales (*la volonté voulue* los llamará él), orientados a ciertos objetos concretos. Efectivamente, experiencia de ello tenemos de continuo; no por el hecho de desear algo se hace real su satisfacción, de hecho satisfacer ciertos deseos implica renunciar a otros<sup>328</sup>. Sin embargo, los deseos actuales, contingentes, en ocasiones caprichosos, en su conjunto apuntan a una tendencia radical (“*la volonté voulante*” la denomina Blondel), que en este caso sí es esencial. Asumiendo el adagio escolástico *appetitus naturae non potest esse frustra*, Blondel considera que “*la volonté voulante*, en tanto que esencial, no puede frustrarse, o lo que es lo mismo, *el ser humano no es absurdo*. Es decir, la tesis del francés, y que Caffarena asume<sup>329</sup>, se sustenta en una apuesta por un humanismo radicalmente esperanzado. Ahora bien, el sentido no se puede imponer dogmáticamente, ni tampoco es algo dado o demostrado

---

<sup>327</sup> Ibid., p. 199.

<sup>328</sup> Aunque la cuestión que está en juego es si es posible desear algo que sea imposible satisfacer. ¿Es posible tener sed sin que exista el agua? Clásico planteamiento que no deja tener algo de demagógico al comparar una necesidad biológica con un anhelo metafísico de sentido. Sin embargo, puede reflejar en cierta forma lo argumentación de Blondel o Caffarena: la confianza en el hombre como ser constitutivamente no absurdo implica que este ha de poder satisfacer sus más profundas necesidades, entre ellas, la necesidad de sentido.

Como contrapunto podemos recordar el planteamiento de Albert Camus. Aunque parte de una vivencia semejante a la planteada en la antropología caffareniana, la vivencia de la inquietud constitutiva, el intelectual francés está interesado en reflejar en sus escritos el absurdo de la condición humana.

“CALIGULA: Ciertamente. Pero ahora no lo sabía. Ahora lo sé. (Con la misma naturalidad.) No soporto este mundo. No me gusta como es. Por lo tanto, necesito la luna, o la felicidad, o la inmortalidad, algo que, por demencial que parezca, no sea de este mundo.” Camus A., *Calígula*, p. 21, Alianza editorial, Madrid, 1996.

<sup>329</sup> Cf., MF., p. 198, ss.

racionalmente, sino que entra en el ámbito de la voluntad. La apuesta por el sentido implica un acto último de elección, de voluntad. Lo que tampoco significa que sea un acto arbitrario, como pueda sugerir la idea de “apuesta”, sino que el sentido es una opción vital que se apoya en cierta plausibilidad racional y, sobre todo, en unas razones práctico-vitales ya indicadas...

Esto equivale a decir un no radical a Sartre, porque a fin de cuentas Sartre vendría a decirnos, si hay que tomar en rigor su especulación de *L'Être et le Néant*, que el *appetitus naturae*, la misma *volunté voulante* del hombre es la que tiende a lo contradictorio. Pero eso es inadmisiblemente vitalmente. Es inadmisiblemente porque realmente es la imagen misma del absurdo, que ya vitalmente hemos rechazado.<sup>330</sup>

Por el contrario, aunque Sartre coincida con Blondel en que el hombre es tendencia, deseo, su análisis se distancia radicalmente del planteado por el pensador cristiano. El hombre es deseo porque la conciencia es pura negatividad, negatividad que desea ser, pero su deseo es irrealizable, de ahí que la actitud humana sea definida como “pasión inútil”. La síntesis del “*ser para sí*” y “*en sí*” es lo que –según Sartre– se ha llamado tradicionalmente Dios, pero tal síntesis es ontológicamente imposible por el carácter puramente negativo, indeterminado de la conciencia. Dicho razonamiento es rechazado por Caffarena por lo ya comentado en páginas precedentes y: porque la conciencia no es tan absolutamente negativa como plantea el pensador existencialista. Es más, la conciencia –defiende Caffarena– es la realidad radical desde la que parte toda reflexión e interpretación del mundo. El fenómeno apunta a una doble realidad: la externa y la interna; el mundo y la conciencia, no solo a una realidad (el mundo) frente a la pura indeterminación o nada (la conciencia). En este contexto se entiende por qué el filósofo madrileño rescata el mito platónico de Poros y Penía. Esta imagen refleja la realidad de la conciencia: carente en cierto aspecto, pero rica en otro. Rica en el sentido de que es una realidad personal, es decir, una realidad que se autoposee. Según él Sartre solo asume la menesterosidad del ser humano dejando así muy coja su antropología fenomenológica.

De nuevo en la obra *El enigma y el misterio* se vuelve a traer a colación el argumento del deseo. En este caso como argumento a favor de una posible realidad trascendente donadora de sentido, de una posible realidad última máximamente valiosa (que no tiene

---

<sup>330</sup> Ibid., p. 200.

por qué ser entendida como “Dios”, aunque sí ha de ser un “Absoluto”). Veamos qué novedad aporta sobre este asunto.

En contraposición de la argumentación de raíces escolásticas planteada por Blondel y Caffarena nos encontramos con gran parte de la tradición filosófica moderna occidental. Esta ha sospechado de cualquier reflexión que tome como referencia al deseo, al que ha considerado un elemento inadecuado para la fundamentación por pertenecer al ámbito sentimental, es decir, por ser poco racional, lo que hace a la argumentación sospechosa de ser apologética, acrítica, o simplemente ingenua. Otra forma de crítica (está más contemporánea) a las argumentaciones postulatorias al modo kantiano o al llamado *wishful thinking*, lo encontramos en las sospechas de filósofos como Feuerbach, Freud y Nietzsche entre otros. La sospecha –recuerdo brevemente– consiste en que tras las argumentaciones planteadas se esconde una “proyección humana” o una “ilusión”. La sospecha no consiste en una acusación de carácter moral o gnoseológico. No supone acusar de mentiroso al que use argumentos postulatorios, ni que esté cometiendo errores gnoseológicos. De lo que se sospecha es que tras los argumentos a favor de una fuente trascendente de sentido se encuentra la proyección de un deseo; se encuentra la humana tendencia a pensar que algo existe por el mero hecho de desearlo, se sospecha que tras el mensaje no se encuentre más realidad que el deseo humano. Tal vez estemos hablando de una nueva formulación de la falacia naturalista, ya que al deber ser de nuestras valoraciones le estaríamos atribuyendo el ser simplemente porque deseamos que así sea.

Es obvia la sospecha, pero Caffarena apunta que la fe, la confianza en nuestras valoraciones es connatural al modo de hacer (y de pensar) del ser humano:

Si los humanos filosofan es porque para actuar necesitan valorar y asumir como fundadas en la realidad sus valoraciones. Ahora bien, sus valoraciones se apoyan en múltiples maneras en el deseo. Explíquelo como lo explique (si es que se lo plantea explícitamente), cada ser humano reflexivo trabaja sobre una confianza a su capacidad valorativa y, con ella, a lo correcto de aquello de su deseo que no deba admitir que es simplemente arbitrario.

Si toda reflexión humana se apoya sobre cierto grado de confianza básica, sin que obste el que tal apoyo incluye una cierta concesión de confianza en el deseo que subyace, no es muy razonable que las filosofías sistemáticas busquen a toda costa evitarlo o, al menos, disimularlo. La tarea que habrá que imponerse es, más bien, la de establecer una criteriología que señale límites y evite, en lo posible, las desmesuras.<sup>331</sup>

---

<sup>331</sup> EM., p. 370.

Es decir, el ser humano, en tanto que actúa y tiende a la felicidad y al saber, ha de considerar sus deseos de realización (ámbito práctico) y conocimiento (ámbito teórico) como realizables. De lo contrario, la única postura coherente es la absoluta pasividad y el silencio. Argumentar ya implica confiar en la razón y actuar buscando el perfeccionamiento supone creer en un mundo que se percibe mejorable.

El argumento del deseo no carece de fuerza, pero nuestro autor asume que cargar todo el argumento en el deseo sin hacer valer la fuerza del principio de realidad corre el peligro de derivar –como tristemente la historia ha mostrado– en *utopismos* ciegos a las demandas de la vida, dogmatismos férreos y un amplio etc., que en muchos casos desembocan en ilusiones perniciosas para la humanidad. Por tanto, el reto será imponer una criteriología que evite tales desmesuras. Criteriología, como ya hemos comentado en el apartado dedicado a la metodología, que implica una actitud de alerta, de tener muy presente las sospechas que matizan los posibles desmanes de nuestros deseos, pero sin llegar a socavar toda esperanza que anule el progreso cognoscitivo y, sobre todo, ético de la humanidad.

Hemos mentado que Caffarena trae a colación las tesis de *L'Action* de Blondel frente al pesimismo sartriano, pero hay otro autor al que da mucha importancia por defender la posibilidad de realización del deseo radical y por su ateísmo, factor este último que le convierte en un pensador poco sospechoso de apologeta. Me refiero a Ernst Bloch. La reflexión sobre el filósofo alemán no solo le servirá para dar mayor fuerza a su argumentación sobre el deseo, sino también para reflexionar sobre el grado de satisfacción del mismo desde el punto de vista netamente social.

Ernst Bloch, al que hemos dedicado cierto espacio de nuestras reflexiones, es considerado como un marxista de corte humanista, es decir, opuesto a la tendencia estructuralista que presenta las tesis marxianas como deducidas científicamente y, por ende, como hechos objetivos poco abiertos a la opinión o la interpretación. La principal obra de Bloch, *El principio esperanza*<sup>332</sup>, encierra una antropología de la que llama la atención su defensa de la existencia de una esencial estructura utópica en el ser humano. Es decir, la función utópica es lo que más contribuye a hacer del hombre un ser

---

<sup>332</sup> Remito al lector a lo ya comentado sobre Bloch y a al análisis que de sus tesis antropológicas realizaremos en el apartado dedicado a la ética.



humano. Evidentemente, Bloch, en tanto que marxista y humanista prometeico (es decir, esperanzado en la *realizabilidad* intrahistórica de la humanidad) concluye que la inquietud humana tiende a desembocar en la búsqueda de un mundo mejor por la mera socialización.

Si por ahora ponemos entre paréntesis las posibles maneras de saciar la sed de sentido, de cómo dar respuesta a su inquietud radical, ya sea por trascendencias intrahistóricas o transhistóricas, lo que tenemos que destacar es que Caffarena recoge de Bloch su idea de la función utópica como algo constitutivamente humano. Dicha función a su vez revela el aspecto humano de indeterminación, libertad, de exigencia moral o tendencia hacia el bien (en este caso social) y el aspecto esperanzado de realizar tales tendencias. Es decir, de él saca conclusiones ontológicas que afectan tanto al ser humano (ser utópico) como al mundo (ente perfectible).

Caffarena valora el análisis antropológico de Bloch y lo asume, pero apunta, que aunque el factor social es evidentemente importantísimo se queda corto por no tener en cuenta el aspecto individual, lo que no satisface plenamente su inquietud radical. Es decir, tratar el aspecto social atiende al ser humano como especie pero no como individuo; tan importante para la filosofía fenomenológica<sup>333</sup>. Desde este punto de vista una sociedad justa futura es algo a valorar, pero (evocando la filosofía de Unamuno) la angustia que supone la desaparición de mi persona, que es algo irrepetible y de la que depende mi mundo, es decir, el mundo, no lo disuelve la utopía social. Como hemos expuesto, el ser humano se caracteriza por ser esencialmente autocéntrico, es decir, necesariamente vive la realidad desde sí mismo. La posibilidad de la desaparición de ese núcleo personal le plantea de una manera descarnada la absurdidad de su existencia; aunque el progreso histórico-social se le parezca un proyecto esperanzador e ilusionante.

Dejemos abierta la cuestión sobre la suficiencia o no del proyecto ético-político como fuente de sentido de la existencia humana, porque al tratar la ética vamos a tener que jugar con esta doble tendencia de sentido: la social referente a lo social-histórico y la más personal con horizontes transhistóricos. Sin embargo, para cerrar ya este

---

<sup>333</sup> Cf., MF., p. 205, ss.

apartado hagamos alguna referencia a la importancia de la muerte como elemento retador para la el deseo constitutivo más personal.

Podemos concluir de las anteriores afirmaciones que el ser humano encuentra entre sus vivencias más constitutivas una inquietud radical frente a la finitud de su existencia, ante la cuestión sobre la verdad y ante el problema del mal, tanto moral como físico. Todas estas inquietudes hacen que el hombre se tenga que enfrentar ante la cuestión del sentido. Parece ser, sobre todo en lo que concierne a la muerte, que nada finito, esto es, perteneciente a este mundo, puede satisfacer la más íntima necesidad de sentido, por lo que tradicionalmente se ha apuntado la religión como fuente de posibles respuestas, lo que supone asumir que la inquietud radical apunta a una existencia trascendente fuente de sentido.

Hemos visto que las utopías sociales, por muy plenas que sean, no dejan de reducir a la humanidad a un ser exclusivamente social, olvidando su dimensión personal, además de instalarse en un campo finito y por ende, en última instancia, insatisfactorio. A estos aspectos hay que unirle la crisis de los metarrelatos, que abarcan a las grandes religiones e ideologías fruto, entre otros factores, de la pluralidad de las sociedades modernas. Tales circunstancias dejan al hombre moderno ante una complicada tesitura que nos lleva a preguntarnos: ¿no puede el hombre hacer abstracción y obviar la pregunta por el sentido conformándose con pequeñas respuestas donadas por limitados universos simbólicos sociales? Es decir, ¿no cabe que el hombre encuentre sentido a su viva aunque no asuma la existencia de trascendencia alguna? ¿No es posible que el ser humano pueda satisfacer su necesidad de sentido simplemente atendiendo al progreso moral y científico de la humanidad? E incluso, ¿no es posible que cosas más prosaicas, como las hoy tan potenciadas aficiones deportivas y lúdicas, puedan satisfacer ese deseo radical de sentido?

Para una sensibilidad vital como la unamuniana la respuesta a todas las preguntas anteriores es un contundente no. Aunque nos satisfaga ver prosperar a nuestra prole y nos guste pensar que nuestras obras serán recordadas por las futuras generaciones, según Unamuno, eso no satisface el deseo de pervivencia de nuestro yo. Ante la nada, mejor es cualquier otra cosa, incluso el infierno, podríamos concluir con el de Bilbao. Sin embargo, apunta Caffarena que aún siendo la religión una respuesta a tal necesidad de respuesta, no se ha de reducir esta a puro consuelo ante la finitud. Es cierto que a lo

largo de la historia las religiones han cargado sus tintas sobre este tema, hasta tal punto que han desvirtuado cualquier valor vital-temporal en pro de la vida eterna. Como es sabido, esto fue denunciado con vehemencia por Nietzsche e hizo que Marx, con razón, apodara a la religión como el opio del pueblo. De hecho, Caffarena ve las críticas nietzscheanas y marxianas dignas de ser atendidas ya que afrontarlas ayuda al desarrollo de una religión menos ideológica, más ética y volcada hacia la vida. Sin embargo, esto no significa que se deba olvidar el factor de la muerte y la finitud que tanto angustia al ser humano. Vivencia que responde a un aspecto esencial del mismo<sup>334</sup>.

La vida y la muerte, la dimensión social y la personal son cuestiones relevantes y ninguna de ellas susceptibles de ser negadas<sup>335</sup>. Aquí se han apuntado cómo afectaría socialmente la negación de uno de estos factores. No podemos seguir este camino porque sobrepasa nuestro objetivo de estudio, pero sí me interesa subrayar lo que refleja el debate entre lo social y lo personal, y lo que la historia nos ha enseñado cuando cualquiera de las dos dimensiones se ha impuesto de manera unilateral. Lo primero que se nos hace patente es la necesidad de realizar un análisis antropológico lo más comprensivo posible que dé cuenta de las dimensiones humanas. Dimensiones que solo se han ido manifestando a lo largo de los diferentes ensayos que a lo largo de la historia la humanidad ha efectuado para alcanzar su realización. Por eso el antropólogo ha de estar atento a la historia, y, sobre todo, a esos momentos de deshumanización, casi siempre fruto de una utopía u organización social que olvidó dar respuesta a algún existencial humano, ya sea la personal, la social, la corporal... es decir, en aquellos

---

<sup>334</sup> Cf., MF., p 205.

<sup>335</sup> El siguiente texto de Caffarena muestra la importancia que para él tienen ambos aspectos y la necesidad de no obviar ninguno de ellos.

“La personalización del destino, con el (relativo) individualismo ético-religioso que induce, tiende a relegar a un segundo plano la cuestión del destino común. Sin que quepa desentenderse de las tareas históricas, pierde dramatismo el problema de la historia de la especie humana y su progreso –el dramatismo que tiene en pensadores modernos ateos, que han historizado la escatología cristiana–. Lo dicho vale también en el ámbito del creyente. No son pocos los cristianos que hoy admiten con naturalidad una visión catastrofista de la historia: ven a esta, sin merma de su fe, como simple escenario de gestación de los de los destinos individuales. Otros en cambio, sentimos con Teilhard de Chardin, necesidad de reivindicar también un destino para la historia, sin disociar tanto lo personal de lo específico.” “Religión y ética”, Ob. cit., p. 259.

Cita que vuelve a dejar de manifiesto la central importancia de lo ético-político en el proyecto filosófico y religioso de Gómez Caffarena, proyecto que deja al margen los historicismos ciegos a las realidades personales como las vivencias religiosas radicalmente individualistas proyectadas hacia lo escatológico.

momentos en los que la antropología dominante cayó en algún reduccionismo, como es la presente tendencia de considerar al hombre meramente como un animal *economicus*.

De esta manera, históricamente, el hombre va aprendiendo a saber quién es él, qué quiere y qué necesita. Una teoría social, un proyecto de convivencia, una utopía, si quiere ser realista, si quiere escuchar las necesidades y deseos humanos, no puede obviar el debate antropológico. En este sentido debemos entender la importancia que le otorga Caffarena al análisis fenomenológico del ser humano, ya que sin él, como espero mostrar, el proyecto ético perdería toda fuerza por no enraizarse en lo humano. Por eso, la antropología, como se está presentando, tiene siempre algo de reivindicativo lo que apunta a un tipo de ontología que, aunque siempre provisional, se sostiene en la realidad fenomenológica del carácter desiderativo del ser humano y en la fe en la propia coherencia interna de las estructuras antropológicas, lo que apunta a la defensa de la libertad humana y a la razonabilidad de que exista una fuente de sentido trascendente.

#### – Reflexiones críticas sobre la fenomenología del deseo

Voy a comenzar la presente reflexión matizando el alegato a favor de la antropología filosófica con el que terminé el apartado anterior. Considero muy pertinente el siguiente texto de Martin Buber de su libro *¿Qué es el hombre?* para dar una visión más ajustada del objetivo de la antropología:

Pero tampoco la antropología filosófica misma puede proponerse como tarea propia el establecimiento de un fundamento de la metafísica o de las disciplinas filosóficas. Si pretendiera responder a la pregunta “¿Qué es el hombre?” en una forma tan general que ya de ella se podrían derivar las respuestas a las otras cuestiones, entonces, se le escaparía la realidad de su objeto propio. Porque en lugar de alcanzar su totalidad genuina, que sólo puede hacerse patente con la visión conjunta de toda su diversidad, lograría nada más una unidad falsa, ajena a la realidad, vacía de ella. Una antropología filosófica legítima tiene que saber, no solo que existe un género humano sino también pueblos, no solo un alma humana sino también tipos y caracteres, no sólo una vida humana sino también edades de la vida; sólo abarcando sistemáticamente éstas y las demás diferencias, sólo conociendo la dinámica que rige dentro de cada particularidad y entre ellas, y sólo mostrando constantemente la presencia de lo uno en lo vario, podrá tener ante sus ojos la totalidad del hombre.<sup>336</sup>

---

<sup>336</sup> Buber, M., *¿Qué es el hombre?*, p. 18, Fondo de Cultura Económica, México, 1995.

La llamada de atención de Buber no contradice lo precedente, pero sí que nos recuerda que la filosofía antropológica corre el riesgo constante de caer en reduccionismos si no asume que su objetivo, el de responder a la pregunta por el hombre, es una tarea infinita, entre otras cosas, por la propia naturaleza dinámica, histórica, del objeto a estudiar. Por otro lado, se ha de entender como un continuo diálogo y un continuo ejercicio crítico de nuestros planteamientos iniciales.

Para ser coherente con los planteamientos expuestos, tras la exposición de mi interpretación de la fenomenología del deseo de Gómez Caffarena, veo muy enriquecedor el ejercicio de contraponer otra visión antropológica que sirva de contrapunto a la defendida por el filósofo madrileño.

Algo más arriba ya hice alguna referencia a una perspectiva oriental del ideal humano consistente en alcanzar una actitud vital plenamente desinteresada, o por decirlo de otro modo más sugerente por su forma contradictoria: para cierto ideal ético oriental la meta humana consiste en alcanzar la no acción en la acción, consiste en lograr la disolución total del “yo”. Evidentemente este objetivo es inasumible si aceptamos el análisis fenomenológico caffareniano.

Sirva el siguiente relato de la tradición hindú que trata sobre la búsqueda de la perfección como expresión de esta visión antropológica; tan difícil de imaginar por una mentalidad occidental.

*La historia cuenta el proceso de un chico con gran sensibilidad espiritual hacia la iluminación, la realización más plena a la que pueda aspirar un ser humano. Su camino comenzó cuando un día un afamado santo llegó a la población donde vivía el protagonista de nuestra historia. Este le dijo al chico que si quería lograr la iluminación tendría que alejarse de la ciudad y meditar en una cueva durante largo tiempo. El muchacho, en tanto que buscador sincero, así lo hizo. Meditó sin descanso, practicó el ayuno y el control mental durante más de veinte años. Durante ese tiempo adquirió ciertos poderes psíquicos (siddhis) pero sin llegar a alcanzar la liberación (moksha) plena de sus deseos, ni de los conceptos de “yo”, “mí” o “mío”.*

*Llegó a sus oídos que aquel santo que le guió hacía ya tanto tiempo estaba en una localidad cercana a su caverna. Así que decidió ir a verle ya que se sentía estancado en su proceso espiritual. Cuando se encontró con el anciano maestro le preguntó qué*

*debía hacer, qué había hecho mal y qué debía cambiar para lograr el estado de conciencia de unión con el Todo (samadhi). El viejo santón le miró con compasión y, con una calma propia del que no espera nada, le dijo: –Si has meditado durante veinte años y aún no has logrado la liberación, has de saber que en esta vida es imposible que lo logres. – Dicho esto le besó en la frente y se marchó.*

*En un principio la decepción del buscador fue enorme. Pensó que toda su vida había sido en balde, un fracaso absoluto. Se sentía totalmente perdido y desorientado. Todo lo que había hecho hasta entonces, de repente, con las simples palabras del santo, había perdido su finalidad, había perdido su sentido. Sin embargo, pese a su estado de total desesperanza, volvió a la caverna (no tenía otro lugar a donde ir) y mecánicamente se puso en posición yóguica de meditación (no sabía hacer otra cosa) y comenzó a concentrarse en su respiración (no sabía pensar en otra cosa)... entonces, en ese mismo instante se iluminó. Alcanzó el estado de “samadhi”.*

El mensaje de este relato, insisto, aunque probablemente difícil de asimilar desde una mentalidad occidental y máxime si asumimos los planteamientos fenomenológicos y personalistas, debemos tomarlo en consideración en tanto en cuanto no es marginal en la cultura oriental. Por ejemplo, leemos en *la Bhagavad Gita* (relato perteneciente al poema épico de *El Mahabarata* donde se narra el conflicto interior del guerrero Arjuna entre su deber como guerrero y sus sentimientos de amor hacia sus familiares, así como la respuesta de Visnú a tal dilema) estas palabras puestas en boca del dios:

El ignorante actúa por su apego a la acción, pero el sabio, ¡oh Bharata!, actúa sin apego, solo por el bien del mundo.

El sabio no debe turbar al ignorante apegado a la acción, sino que siempre unido a Mí debe cumplir su karma y servir de ejemplo a los demás en todos sus actos.<sup>337</sup>

Respecto a la tradición budista sirva de ejemplo el texto de Heinrich Zimmer perteneciente a su obra *Filosofía de la India*:

En el Hinayana, el término Bodhisattva denota a alguien que está a punto de alcanzar el conocimiento búdico. Así, por ejemplo, Gáutama fue un Bodhisattva antes de despertar bajo el árbol Bo. Pero en la tradición mahayanista el término designa a los que han logrado la sublime indiferencia (por falta de egoísmo) y perfecta compasión (que es otra falta de egoísmo) el Bodhisattva del Mahayana no experimenta la “verdadera o real iluminación” (samyaksambodhi) del Buddha ni pasa a su extinción final (parinirvana), sino que se detiene al borde –al borde del tiempo y de la eternidad– y

---

<sup>337</sup> Bhagavad Gita, Etnos, cap. II § 25, 26, p. 82, Madrid, 1997.

así trasciende ese par de opuestos: porque el mundo no terminará nunca; la ronda de los eones cósmicos proseguirá siempre sin cesar; el voto del Bodhisattva, de quedar al borde hasta que todos hayan entrado antes que él, significa un voto de seguir siendo siempre como es. Y por esta razón su voto redime al mundo. Simboliza la verdad de que el tiempo y la eternidad, samsara y nirvana, no existen como pares de opuestos sino que son igualmente “vacuidad” (sunyata), el Vacío.<sup>338</sup>

Si atendemos a ambas visiones del ser humano (la que acabamos de presentar de Oriente, que considera la posibilidad de la acción absolutamente desinteresada y la aniquilación de todo sentido de individualidad; y la planteada por Caffarena, en la que dentro de la estructura existencial del ser humano encontramos un constitutivo deseo de realización, lo que hace inimaginable una acción puramente desinteresada, así como una disolución (en vida) de ese núcleo personal de conciencia del ser humano) podríamos adherirnos a lo insinuado por el famoso verso de Rudyard Kipling “*El Oriente es el Oriente y el Occidente el Occidente y nunca se encontrarán*”. Pero si asumimos este relativismo cultural deberíamos revisar todo el proyecto antropológico que estamos presentando, ya que descansa sobre la posibilidad de poder decir algo sobre la realidad estructural del ser humano. Una posible vía la encontramos mismo poema de Kipling, ya que aboga por la posibilidad de ir más allá de lo cultural y llegar a lo propiamente humano a través del encuentro personal, encuentro que, de darse, trasciende cualquier contingencia cultural:

Oh, East is East and West is West, and never the twain shall meet...  
But there is neither East nor West, Border, nor Breed, nor Birth  
When two strong men stand face to face, though they  
come from the ends to the earth!<sup>339</sup>

[¡Ah, Occidente es Occidente y Oriente es Oriente, y nunca se encontrarán... / Mas no hay Occidente ni Oriente, no hay frontera, linaje ni cuna / Cuando dos hombres fuertes se encuentran cara a cara, así vengan de los confines de la tierra!]

En cualquier caso, no es poca la bibliografía sobre la relación entre Oriente y Occidente; no es el objetivo de este trabajo dar cuenta de ella. Sin embargo, sí que veo pertinente hacer unas breves reflexiones sobre el asunto, ya que esta problemática nos revela una radical heterogeneidad de visiones del hombre que no se ha de obviar.

---

<sup>338</sup> Zimmer, H., *Filosofías de la India*, pp.414 y 415, Eudeba, Buenos Aires, 1965.

<sup>339</sup> Stewart, J.I.M., *Rudyard Kipling*, p. 181, Victor Gollancz LTD, Londres, 1966.

Aunque desde Occidente (y más aún desde la fenomenología) sea difícil comprender ciertos planteamientos vitales de Oriente, en tanto que intentamos hacer una antropología lo más comprensiva posible, hemos de tomar en consideración la posibilidad de tales vivencias. Y, aunque fenomenológicamente, e incluso, desde el análisis del lenguaje (como ha hecho Caffarena) se argumente a favor de un constitutivo deseo que remite a un “yo personal” en busca de su perfeccionamiento, se ha de asumir la existencia de la creencia en la posibilidad de realizar una actitud plenamente desinteresada; se ha de aceptar que existe un objetivo vital de aniquilamiento total del “yo”, es decir; se ha de contar con la posibilidad de tales vivencias.

Sin embargo, aceptar esto nos lleva a plantearnos: ¿hasta qué punto la vivencia es tan radical, seminal, originaria y universal? ¿No será posible considerar que en otras culturas influyan otras vivencias metafísicas más relevantes? ¿Hasta qué punto la interpretación simbólica de la realidad, imbricada en el propio lenguaje heredado por la tradición, afecta a nuestra relación emocional con el mundo? Cuestiones que remueven los cimientos de la antropología caffareniana ya que dirigen la sospecha hacia la experiencia vital, hacia las vivencias, sobre todo a las esenciales llamadas metafísicas como: la exigencia moral, la inquietud radical, el amor o la admiración. Bien es cierto que Caffarena aporta a través del análisis lingüístico elementos argumentales más objetivos, en un intento de superar la limitación con la que la fenomenología inevitablemente se encuentra: el enclaustramiento de la conciencia y/o vivencia. Ante tal dificultad y limitación el pensador madrileño, aún asumiendo los principios fenomenológicos, recurre a la hermenéutica, recurre a la interpretación lingüística. El giro hermenéutico de Caffarena, si ya presente en *Metafísica fundamental*, se hace central en la obra *El enigma y el misterio*.

No obstante, el planteamiento que hemos denominado como oriental toca bajo la línea de flotación su proyecto filosófico porque, aun presentando este su filosofía antropológica como una perspectiva lo más plausible posible desde la cual dialogar, afirmar la vacuidad del sujeto, aparte de negar el principio teórico y vital desde el que filosofa nuestro autor, conlleva una serie de consecuencias prácticas inasumibles por él. Es decir, la crítica al sujeto sobrepasa un límite crucial desde el punto de vista práctico, el límite que impone asunción del valor de la persona, lo que hace que las condiciones no sean las más propicias para un posible diálogo entre las diferentes perspectivas.



Muchos han intentado desde la metafísica crear puentes entre el planteamiento occidental y oriental. Sin embargo, tales ensayos o bien han occidentalizado a Oriente, o bien han orientalizado a Occidente. Por ejemplo, leemos en *El Vedanta y la tradición occidental* de Ananda K. Coomaraswamy:

Las palabras de Sankaracarya, “No hay, en verdad, otro que transmigre sino el Señor” (satyam, nsvarad anyah samsari, BrSBh I.1.5), por más sorprendentes que puedan parecer a primera vista, ya que niegan la reencarnación de las esencias individuales, se apoya en gran medida en textos anteriores, incluso en los más antiguos, y no se trata de ningún modo de una doctrina exclusivamente india. Pues no es el alma individual de lo que habla Platón cuando dice: “El alma del hombre es inmortal, y cuando en determinado momento llega a su final, a lo que se llama morir, nace de nuevo, pero nunca perece... y naciendo muchas veces, adquiere el conocimiento de todo y de todas las cosas” (Menón 81bc); o Plotino cuando afirma: “Realmente, no hay nada extraño en esa reducción (de la esencia de todos y cada uno de los seres) a Uno; aunque se pueda preguntar cómo puede haber solamente Uno, el mismo en muchos, entrando en todo, pero nunca dividido” (Plotinom IV, 9, 4-5), o Hermes cuando dice que “el que hace todas las cosas es Uno”, y afirma que es “sin cuerpo y con muchos cuerpos, o, más bien, presente en todos los cuerpos”(Hermes, Lib. V.10a).<sup>340</sup>

El texto refleja una interpretación de Platón no poco arriesgada y una visión de Occidente muy sesgada en tanto que se fija en los discursos monistas de ciertas tradiciones místicas. Otras interpretaciones han querido ver bajo el concepto hindú de “*jiva*” (el alma individual) como ese “*yo fenomenológico*” kantiano, en cierta forma ilusorio que ha de disolverse en el “*Atman*” (alma universal), al cual se le vincula con el “*yo trascendental*”, lo que implica considerarlo como un “yo” común y único, es decir, absoluto. Evidentemente estas interpretaciones son inasumibles desde el propio Kant y menos aún por Caffarena, para el que el “yo trascendental” es, ante todo, personal, autónomo, individual, aunque encierre estructuras, formas de significar la realidad, universales.

Intentos de síntesis desde el ámbito metafísico y teórico como los precedentes hacen aguas, pero seguramente no sea tanto una cuestión entre Oriente y Occidente sino de sensibilidad filosófica. Si queremos guardar cierta coherencia argumental, la crítica dirigida a Coomaraswamy de dar una visión parcial del pensamiento occidental nos la debemos aplicar. Si tachamos de parciales las visiones orientales de Occidente, lo mismo se podría decir de nuestras visiones de Oriente, más si cabe si consideramos la riqueza cultural que encierra tan vasto continente. Por tanto, tendremos que tomar una nueva perspectiva para afrontar el conflicto presentado. Desde la propia filosofía de

---

<sup>340</sup> Coomaraswamy, A.k., *El Vedanta y la tradición occidental*, pp. 71 y 72, Siruela, Madrid, 2001.

Caffarena tendremos que plantear el conflicto como una cuestión de templos vitales<sup>341</sup>. En *El enigma y el Misterio* Caffarena asume y reinterpreta la distinción de Dilthey de los tres tipos de visiones del mundo: “naturalismo”, “idealismo de la libertad” e “idealismo objetivo”<sup>342</sup>. Estos tres conceptos se refieren a tres modos de situarse ante lo real, lo que implica tres modos de filosofar, crear y actuar. Así, más que hablar de barreras culturales, tal vez el choque más hondo e insalvable sea entre templos vitales. No entraré a exponer a fondo cada uno de estos templos, ni la reelaboración que de ellos hace Caffarena. Simplemente indicar para una mínima comprensión necesaria para mi argumentación que el filósofo madrileño los denomina de la siguiente forma: filosofar desde la “asunción de la racionalidad total”, filosofar desde la “prevalente evidencia de lo empírico” y filosofar desde “el sujeto humano y su búsqueda del sentido”. Los títulos son muy explícitos y más lo serán si a cada uno de ellos le asociamos un filósofo como ejemplo arquetípico. Así, el sistema hegeliano representaría el modo de pensar desde la “racionalidad total”. Un pensamiento que pretende un saber último y global de la realidad, lo que implica asumir la realidad como plenamente racional y considerar al sujeto individual como un “modo” o un “momento” que solo cobra sentido dentro del proceso del Todo o Espíritu Absoluto. Desde ese espíritu es desde donde se ha de filosofar.

Por otro lado, el pensamiento de Hume o la “filosofía analítica” parten de “la prevalente evidencia de lo empírico”. Para este templo lo real es lo intuitivo, es decir, lo sensorialmente percibido, siendo los hechos la única garantía de validez de un juicio. De este modo todo lenguaje que no se refiera a lo dado sensorialmente carecerá de sentido, dejando el ámbito vivencial, subjetivo y valorativo al margen de toda reflexión.

El último templo tiene como máximo representante a Kant. Esta forma de filosofar parte de la vivencia humana, lo que convierte a la filosofía en una antropología y, por ende, pese a su vocación de verdad, sus juicios nunca dejarán de ser una perspectiva. Es una filosofía que apunta a lo real, pero siempre desde el núcleo vivencial que supone un sujeto consciente.

---

<sup>341</sup> EM., p. 223 ss.

<sup>342</sup> Cf., Dilthey, W., *Teorías de las concepciones del mundo*, Revista de Occidente, Madrid, 1974.

Es fácil concluir, sobre todo si atendemos a todo lo expuesto en el apartado de la metodología, que Caffarena se sitúa en este último temple, pero ¿en qué temple podemos situar la visión del Oriente que hemos planteado más arriba y desde la que hablaba Coomaraswamy? Por el carácter monista y apriorista de sus reflexiones parece que encaja con el de “la asunción de racionalidad total”. En esta visión del mundo, tendiente al monismo, el sujeto individual queda diluido en un “yo absoluto” (al que también podríamos asociar los conceptos de *Atman*, *Brahman*, *Espíritu Absoluto*, *Natura Naturans*... aunque cada uno de ellos tenga sus peculiaridades específicas). Pues bien, si asumimos este nuevo planteamiento no parece que la inconmensurabilidad de los discursos sea una cuestión tanto cultural (aunque cada cultura o momento histórico haga más hincapié en un temple que en otro) que en un asunto de sensibilidad personal, es decir, una cuestión de temple vital. Si esto es así, de nuevo la pretensión de universalidad de las tesis de la antropología fenomenológica-hermenéutica de Caffarena (sobre todo referentes a las “vivencias metafísicas” y los diferentes existenciales que configuran la estructura existencial del ser humano) se encuentran con un límite difícil de superar pues, pese a toda la argumentación cuidadosamente estructurada en defensa del planteamiento fenomenológico, en último término, el modo de filosofar, el modo de acercarse a lo real, va a depender de un temple vital que no atiende a razones sino a sensibilidades.

Lo más grave del asunto es que los temples vitales no solo afectan al modo de conocer el mundo, sino también al modo de valorarlo, lo que afecta cuestiones éticas que, en esencia, se reducen al debate en torno al humanismo. Sin embargo, por lo trascendental de la problemática práctica, Caffarena cree ver en la ética un punto de encuentro más allá de las diferentes formas de acercarse gnoseológicamente al mundo, de ahí que el argumento con más peso a favor del planteamiento fenomenológico sea el realizado desde la dimensión práctica, ya que solo considerando la realidad de la persona, de la conciencia, de la autonomía, se puede fundamentar sólidamente algo tan asumido por la conciencia moderna como la dignidad humana, los derechos humanos universales, etc. La fundamentación de tales derechos desde posiciones como la del *idealismo objetivo* o el *naturalismo* (cientificistas) se hace más que difícil.

No obstante, defender que hay por lo menos tres temples vitales conlleva la exigencia de no ser ciegos a ellos y, aunque –como no puede ser de otro modo–

tengamos más afinidad con uno en detrimento de los otros, la aceptación de los mismos en su aportación al conocimiento de la realidad y a su valor como contrapunto al resto de posiciones vitales es algo que toda filosofía coherente ha de asumir. De ahí la queja de Caffarena –justificada principalmente por sus consecuencias prácticas pero también por razones teóricas– hacia ciertos posicionamientos científicistas que han tendido a negar los planteamientos fenomenológicos por carecer de la objetividad suficiente, cayendo así en reduccionismos antropológicos y condenando a la razón deliberativa al mero utilitarismo.

Sin embargo, no me gustaría que con estas últimas reflexiones conciliadoras entre los diferentes temples quede diluido la problematicidad que he querido plasmar. Seguramente la doctrina budista como la hinduista y tantas otras orientales, al contrario de lo que he expuesto más arriba, se puedan interpretar desde una perspectiva humanista, desde la perspectiva del “sujeto humano y del sentido de la vida” y, sin embargo, seguir defendiendo un proyecto vital que se centre, no en la realización de la inquietud radical, sino en el aniquilamiento de todo deseo, de todo interés, y que el sujeto, como ser individual y personal, es una vacuidad<sup>343</sup>. Insisto, tal objetivo desde el análisis fenomenológico del deseo de Gómez Caffarena es irrealizable por la propia estructura existencial del ser humano. De hecho, ve tras todas las prácticas y creencias religiosas orientales, o más genéricamente, en las religiones místicas, la respuesta a un deseo radical que busca su realización y que no entra en contradicción con la exigencia de aniquilación de todo deseo parcial o particular; si bien, la renuncia al deseo de realización si es, es algo sobrehumano, en tanto que el deseo es algo esencial. Esta interpretación cabe dentro de la visión oriental, (lo que apoya la tesis de que el desencuentro no es tanto una cuestión esencialmente cultural sino de temple vital) porque, por ejemplo, podemos encontrar en ella (por lo menos el hinduismo y el budismo) la distinción entre *samadhi* y *maha samadhi*, es decir, entre la absorción con el Absoluto parcial, momentánea en vida, y la Absorción con el Absoluto total, tras la aniquilación plena de la individualidad, solo posible tras la muerte, es decir, tras la

---

<sup>343</sup> Un interesante intento de establecer puentes entre la tradición oriental y occidental es el realizado por Juan Masiá Clavel, discípulo de Caffarena y profundo conocedor de la tradición japonesa. Su intento se centra en vincular la entraña humanista del cristianismo con la del budismo lo que, y aquí está la dificultad que vengo exponiendo, supone renunciar a la exaltación racionalista del sujeto y la manipulación del objeto, lo que a priori supone renunciar a los pilares de la cultura occidental ¿o no? Cf. “De la antropología crítica a la ontología esperanzada” en *Cristianismo e ilustración*, Ob. cit., p. 60, y *El otro Oriente*, Sal Terrae, Santander, 2006.

desaparición de lo humano<sup>344</sup>. Por otro lado, pese a que tradicionalmente (por lo menos desde que las caracterizaran Söderblom y Heiler) a las religiones místicas se las atribuye cierta pasividad ética y una tendencia al individualismo (ya que para liberarse del egoísmo, curiosamente, hay que centrarse en uno mismo desatendiendo las relaciones sociales), Caffarena ve en ellas un foco de dinamismo ético. Él argumenta<sup>345</sup> que al centrarse en la vivencia personal (circunstancia que sintoniza con la metodología fenomenológica) dotan al sujeto de un entusiasmo que posibilita que la acción ética y amorosa trascienda las fronteras del grupo y se perfila como universal. De nuevo vemos que el ámbito práctico se revela como puente de encuentro. Leemos en *El enigma y Misterio*:

Si ponemos entre paréntesis las diferencias en lo escatológico, lo anunciado por unas y otras de las religiones axiales, ¿no coincide en abrir una oferta de humanidad realmente apreciable? La respuesta puede aquí ser bien afirmativa. Desde la iluminación y el Nirvana, como desde la praxis esperanzada por el reino de Dios, con los matices de la compasión (Karuna) o los del amor generoso (agape), los humanos son invitados a una relación interhumana menos agresiva y más tolerante, menos egoísta y más universalista. Que nunca conseguirá eliminar todos los conflictos, ni suprimir todos los males físicos; pero podría hacer, en sentidos muy apreciables, una humanidad mejor.<sup>346</sup>

Como queda sugerido en esta cita el punto de encuentro seguramente lo hallemos en la dimensión práctica ya que, si bien en Caffarena la inquietud radical es constitutiva del hombre, no menos lo será la tendencia descentralizadora aportada por la vivencia del amor. Amor agápico que podemos vincular a la compasión (*karuna*) que, como hemos visto más arriba en una cita referida al budismo *mahayánico*, es capital para superar el último dualismo: lo iluminado/lo no iluminado.

En función de lo argumentado podemos concluir que la filosofía de Caffarena aboga por la vía de la praxis para el encuentro entre tradiciones, lo que supone que, en tal caso, la dimensión práctica es la que pone límites a las derivas que puedan tomar los

---

<sup>344</sup> Hemos de matizar que, aunque quepa una visión más humanista y personalista dentro de las tradiciones de la religiosidad mística, sigue existiendo una gran diferencia en la relación entre sujeto y “lo Absoluto”, cuyas consecuencias no afectan solo al ámbito teórico, sino a la forma de vivenciar la realidad. En las tradiciones proféticas la relación con lo Absoluto es de carácter personal, se vive lo Absoluto como un “Tú” supremo, lo que implica dar a la relación personal un lugar preeminente y, por consiguiente, dotar de una gran sustantividad a la identidad personal. En el caso de las tradiciones místicas se tiende a ir más allá de lo personal en la relación con “lo Absoluto”, lo que diluye la carga ontológica que pueda tener la noción de identidad personal.

<sup>345</sup> Cf., EM., p. 144 ss.

<sup>346</sup> EM., p. 144.

diferentes principios teóricos-metafísicos<sup>347</sup>. Así, el ámbito teórico podrá quedar en segundo plano, lo que no significa su total devaluación, sino, por el contrario, la potenciación del uso práctico de la razón, ya que esta tiene la compleja tarea crítica y fundamentante de los valores y normas a seguir; algo absolutamente trascendental para poder configurar unos cimientos sólidos para alcanzar una ética universal. Esta tarea teórica, aunque con vocación universalista, se ha de realizar desde la propia tradición, configurando así la crítica interna que todo discurso, en tanto que consciente de su particularidad y relatividad por estar enraizado en creencias y metáforas culturalmente heredadas, ha de realizar para su puesta en ejercicio en el debate que busca una visión coherente<sup>348</sup> e integral del mundo y del hombre.

En conclusión, aunque la inquietud radical sea un existencial fundamental, este, no solo resulta insuficiente por sí solo para comprender al ser humano, sino que remite a un nuevo existencial: el amor. En el encuentro con el otro, en la descentralización, en la compasión ante el sufrimiento ajeno, se nos revelará una de las estructuras más importantes del ser humano en tanto que le permite poner en marcha un proyecto comunitario, ético y universal. Lo enigmático es que esta estructura existencial que llama a la descentralización de nuestros intereses, surge como respuesta a lo más autocéntrico en nosotros: el deseo constitutivo que acabamos de tratar.

---

<sup>347</sup> Después de expresar las conocidas diferencias entre las actitudes fomentadas por las tradiciones religiosas orientales y occidentales Caffarena indica por dónde se pueden establecer puentes de unión.

“Pero tampoco tendría sentido subrayar unilateralmente la diferencia de las dos religiosidades. Porque no solo se trata de tendencias complementables. Sino que desde siempre hay coincidencias básicas en formulaciones éticas. Típica es la exigencia de reciprocidad interhumana, que se suele llamar “regla de oro”: “No harás al otro lo que no quieres que te hagan a ti.” La expresión aparece, quizá, por primera vez en el *Luen-Yu*, de Confucio (contemporáneo de Buda), y no falta en ninguna religión, en esa forma negativa o en la positiva. Como también aparecen siempre los mandatos de la segunda tabla del decálogo de la Toráh: “no matarás”, “no adulterarás”, “no robarás”, “no mentirás”. Ha sido hoy posible consensuar hoy un básico acuerdo muy universal en el “parlamento de las religiones” de Chicago, 1993.” “Religión y ética”, Ob. cit., p. 230.

<sup>348</sup> Cf., EM., p. 381 ss.

## **b. El amor como benevolencia**

No es exagerado decir que el amor es la nota esencial más determinante y crucial de toda la antropología fenomenológica de José Gómez Caffarena. El porqué lo iremos viendo a lo largo de las próximas páginas. Evidentemente, bajo el concepto “amor” no podemos entender meramente un determinado estado anímico más o menos agradable, es mucho más que eso. Caffarena ve en el amor una vivencia metafísica, es decir, una vivencia que apunta a algo que trasciende la lógica causal. Tendremos que atender a cómo entiende el amor para que lo caracterice de tal manera, como una vivencia que apunta a algo más que lo meramente factual. De momento hay que resaltar que la importancia de este ítem de las vivencias humanas radica en su tendencia heterocéntrica en contrapunto a la constitutiva autocentricidad del ser humano que vimos en el apartado anterior. Esto no significa que el hombre se viva escindido, sino que, por contradictorio que parezca, para Caffarena el ser humano para realizarse (por tanto seguimos en el ámbito temporal extático) se exige salir de sí mismo, darse por medio de acciones generosas y benevolentes. No será fácil articular la síntesis entre lo autocéntrico del deseo y la exigencia heterocéntrica del amor. Esta tendencia hacia la donación es para el filósofo madrileño lo más digno del ser humano junto a su libertad. Ambos existenciales se implican mutuamente en tanto que imbrican el carácter personal del hombre y fundamentan lo que a la postre será la ética caffareniana, una ética del amor.

Por lo dicho ya podemos intuir la importancia que puede tener el amor para nuestro autor. Simplemente, para concluir esta breve introducción me voy a referir a una pequeña anécdota que a la postre puede resultar muy significativa para lo que estoy defendiendo. En una de las sesiones del seminario “Filosofía de la religión” del curso 2008/2009 dedicado a la obra de José Gómez Caffarena *El enigma y el misterio*, celebrado en una de las salas de la sede de humanidades del CSIC, uno de los asistentes le preguntó a Caffarena que, de su obra, cuál era su capítulo preferido, el que más cariño le tenía. Recuerdo que dijo que, en principio, toda la obra en su conjunto era importante, pero que si tenía que elegir un capítulo, él se decantaría por el dedicado al amor, por su importancia y lo central que es para su filosofía y su visión de la vida. Veamos paso a paso el porqué de esta contestación.

Por lo pronto tenemos que determinar a qué se refiere Caffarena cuando habla del amor como vivencia esencial y metafísica del ser humano. Evidentemente va a distar mucho de las explicaciones científico-materialistas que reducen tal vivencia a una consecuencia de la segregación del organismo de ciertas enzimas como la endorfina. Coherentemente con sus planteamientos filosóficos Caffarena se va a situar en el plano fenomenológico, esto es, vivencial. Su descripción del amor irá más allá del nivel erótico en el sentido que le daba Platón –que vimos en el anterior apartado– ya que este aún se caracteriza por el predominio autocéntrico del sujeto enamorado. Asumirá una concepción éticamente más elevada: entenderá el amor como benevolencia o “agape” (concepto este que hace patente la vinculación de la interpretación fenomenológica caffareniana a la larga y profunda tradición cristiana con respecto al amor benevolente). Veamos un texto muy revelador al respecto:

De un modo general, podemos adelantar, sin dejar nuestro nivel fenomenológico, que el amor de benevolencia –llamémosle ya simplemente agape– implica una radical unidad de la persona humana (a pesar también de su “radical soledad” y sin suprimir la) con el “otro”, que se actualiza tras el descubrimiento de éste como valor superior y esencialmente distinto de los valores cósmicos, en una identificación “intencional” con él, que posibilita de algún modo “ver todo como desde él”, querer el bien que es su realidad personal en algún modo como se quiere la propia, querer lo que para ella es bien como se querría lo que para la propia lo es: en fin, llegar a establecer una “comuni6n” (actualizaci6n de la unidad radical a que nos referimos), que se expresa en la fusi6n lingüística del “yo” y el “tú” en el “nosotros”.<sup>349</sup>

El texto es lo suficientemente claro para hacernos una idea de a qué se refiere Caffarena cuando usa el término “amor benevolente o agápico”. Lo que tendremos que ir desggranando a lo largo de este capítulo son todas las implicaciones que tal noci6n entraña. Por lo pronto un concepto clave será el de “persona”. Por lo que parece apuntar lo transcrito, no se ama sino a lo personal, al núcleo personal de un individuo que se reconoce como lo más valioso y que, en tanto que dicho núcleo está más allá de toda determinaci6n concreta del individuo (capacidades, cualidades...) el amor agápico no solo puede ser universal, sino que por su propia idiosincrasia tiende al superar lo particular y abarcar a toda la humanidad. Es decir, como apunta la última frase, de la fusi6n del “yo” y “tú” aparece el “nosotros”; un “nosotros” que encierra a toda la humanidad. Hecho este que, si es así, hará posible postular al amor como fundamento de una ética universal. Por lo descrito es fácil entrever que esta noci6n de “amor” se

---

<sup>349</sup> MF., p. 233.



apoya en una filosofía personalista y humanista. De hecho, aunque resuene en la terminología utilizada por Caffarena el pensamiento de Martín Buber expuesto en su famoso libro “Yo y tú”, lo que más peso tiene es el concepto de “Reino de los fines” de Kant. Concepto que surge de la conocida ética formal del deber, pero que Caffarena, como espero mostrar, entiende que adquiere su verdadera significación humana desde la vivencia del amor benevolente. Vivencia que por su excepcionalidad y, por qué no decirlo, su irracionalidad desde la lógica natural de la supervivencia individual, convierten al ser humano en un misterio que apunta a lo metafísico, al mundo de la libertad, los valores universales y al Bien benevolente absoluto.

El planteamiento es bello y esperanzador, pero tendremos que ver de qué manera lo fundamenta el autor porque las dificultades no son pocas. Entre otras cosas nos podemos preguntar cómo es posible engranar la esencial, y por lo tanto insuperable, vivencia autocéntrica del hombre, con, según lo que aquí se plantea, no menos esencial tendencia al descentramiento implícito en la vivencia del amor. Por otro lado, también podemos poner en duda que ese amor benevolente, tan desarrollado por la literatura juglar, romántica, mística y religiosa, y que tanta influencia tiene en nuestro universo simbólico, no sea más que una ilusión, un buen deseo o una creación literaria<sup>350</sup>. En definitiva, nos podemos plantear si tal vivencia, tan rotundamente exigente en la práctica y más si cabe cuando adquiere forma universal, es para el ser humano algo irrealizable. A raíz de esto último, si el amor benevolente resulta ser un imposible y la experiencia cotidiana nos muestra como habitual actitudes egoístas, siempre interesadas, lo que nos lleva a una relación de rivalidad con nuestros congéneres, por qué no plantear el odio como una estructura esencial del ser humano, como una vivencia humana tan propia y exclusiva de él como lo es el amor. Aunque desde un punto de vista llamemos inhumanas a las acciones deplorables surgidas del odio, ¿no son por otro lado de lo más humanas?

---

<sup>350</sup> Cf., Verdon, J., *El amor en la edad media: la carne, el sexo, el sentimiento*, Paidós, Barcelona, 2008, y Vallcorba, J., *De la primavera al paraíso: el amor, de los trovadores a Dante*, Acantilado, Barcelona, 2013.

— **El contrapunto: la posibilidad del odio como nota esencial**

Comencemos nuestro análisis negando la mayor, es decir, negando la posibilidad de poder amar de forma benevolente y universal. Para ello tendremos que volver a echar nuestra mirada hacia Freud y Sartre. También atenderemos a las tesis que defiende el odio como la forma principal de relación entre los humanos. Así, desde la antítesis caffareniana, podremos reconstruir el pensamiento del filósofo madrileño y plasmar la forma cómo él cree superar las tremendas dificultades que tales filosofías le plantean, así como descubrir la profunda problemática antropológica que conlleva relevantes repercusiones en la teoría ética y política.

Freud, en su conocida obra *El malestar de la cultura*, escrito que ya hemos traído a colación en más de una ocasión, plantea la imposibilidad de cumplir el mandato de “amar al prójimo”, lo que evidentemente echa por tierra la posibilidad de realizar una ética del amor. Una ética antropológicamente inviable no solo carece de todo sentido, sino que su búsqueda a la postre tiene efectos perjudiciales tanto para la salud psíquica individual como para la convivencia social. Leemos en Freud:

La investigación y el tratamiento de la neurosis nos han llevado a sustentar dos acusaciones contra el super-yo del individuo: con la severidad de sus preceptos y prohibiciones se despreocupa demasiado de la felicidad del yo., pues no toma debida cuenta de las resistencias contra el cumplimiento de aquéllos, de la energía instintiva del ello y de las dificultades que ofrece el mundo real. Por consiguiente, al perseguir nuestro objetivo terapéutico, muchas veces nos vemos obligados a luchar contra el super-yo, esforzándonos por atenuar sus pretensiones. Podemos poner objeciones muy análogas contra las exigencias éticas del super-yo cultural. Tampoco éste se preocupa bastante por la constitución psíquica del hombre, pues instituye un precepto y no se pregunta si al ser humano le será posible cumplirlo. Acepta, más bien, que al yo del hombre le es psicológicamente posible realizar cuanto se le encomiende; que el yo goza de ilimitada autoridad sobre el ello. He aquí un error, pues aun en los seres pretendidamente normales la dominación sobre el ello no puede exceder determinados límites. Si las exigencias los sobrepasan, se produce en el individuo una rebelión o una neurosis, o se le hace infeliz. El mandamiento “Amarás al prójimo como a ti mismo” es el rechazo más intenso de la agresividad humana y constituye un excelente ejemplo de la actitud antipsicológica que adopta el super-yo cultural. Ese mandamiento es irrealizable; tanta inflación de amor no puede menos que menoscabar su valor, pero de ningún modo conseguirá remediar el mal. La cultura se despreocupa de todo esto, limitándose a decretar que, cuanto más difícil sea obedecer el precepto, tanto más mérito tendrá su acatamiento. Pero quien en el actual estado de la cultura se ajuste a semejante regla, no hará sino colocarse en situación desventajosa frente a todos aquellos que la violen. ¡Cuán poderoso obstáculo cultural debe ser la agresividad si su rechazo puede hacernos tan infelices como su realización! De nada nos sirve aquí la pretendida ética “natural”, fuera de que nos ofrece la satisfacción narcisista de poder considerarnos mejores que los demás.<sup>351</sup>

---

<sup>351</sup> Ob. cit., p. 84-85.

Con esta larga cita queda patente la tesis freudiana. Son muchos los fragmentos en la obra de Freud que tratan el asunto, pero en síntesis defiende que el dinamismo del psiquismo individual es el producto entre dos tendencias en lucha entre sí: la aspiración a la felicidad individual, o egoísmo, o —usando la terminología que hemos desarrollado en este trabajo— tendencia autocéntrica; y el anhelo de fundirse con los demás en una comunidad, lo que nos lleva a deseos altruistas o heterocéntricos. Aunque, según Freud, incluso bajo esta última tendencia, en apariencia desinteresada, se esconde un anhelo más profundo de tono narcisista: el deseo de ser reconocido y el placer de sentirse bueno, es decir, mejor que el mundo que me rodea. Lo que implica que, en cualquier caso ninguna norma social, por muy interiorizada que esté en el individuo, podrá acallar nuestras pulsiones más narcisistas. Esta tensión, por decirlo así, que sufre el “yo” entre el “ello” narcisista y el “superyó” moralista, llega a su clímax cuando la norma moral adquiere su máxima expresión con el cristianismo cuya exigencia supera la fórmula ética negativa del *“no hagas lo que no quieres que te hagan a ti”* y la reformula positivamente, dotándola de una exigencia de mucho mayor alcance: *“Ama a tu prójimo como a ti mismo”*. Este imperativo exige una actitud activa hacia un otro del que seguramente no esperas nada ya que por prójimo, como veremos más detenidamente, se entiende no solo al familiar o amigo o miembro de la misma comunidad, sino a todo ser humano (enemigos incluidos). Evidentemente Freud encuentra este planteamiento inasumible y, por ende, dicha moral necesariamente ha de ser fuente de neurosis. Esto es así porque la norma de oro, aparte de exigir un imposible, supone una manantial inagotable de culpabilidad ya que cualquier acto, por altruista que parezca, puede ser interpretado como interesado (dificultad que toda ética de la intención ha de afrontar).

No olvidemos que para el autor austriaco la sociabilidad humana viene dada por la necesidad *“Ananké”*. El objetivo del hombre es su propia felicidad, su placer. Su sociabilidad solo responde a tal búsqueda, como tantos mitos han relatado, el hombre aisladamente es un animal de lo más necesitado. Sin embargo, esta asociación implica la exigencia de respetar una serie de tabús, que a la postre se convirtieron en normas éticas, que no tienen otro fin más que sostener la cohesión social. Normas, que en su lucha por controlar los impulsos narcisistas, han llegado al extremo de aniquilar o culpabilizar toda acción que pueda surgir de dichos impulsos.

La crítica planteada, de asumirla, destroza el planteamiento ético kantiano, lo que no deja de ser de especial relevancia para nuestro estudio ya que dicha ética es uno de los grandes pilares de la filosofía de Caffarena. Según la filosofía práctica kantiana el ser humano puede, no solo guiar su voluntad por intereses particulares, obviamente, sino por lo que le dicta la razón práctica, es decir, por un imperativo de naturaleza categórica, es decir, por una norma que se muestra a la conciencia como un deber incondicionado. Siendo esto así, solo la voluntad que se guía por el deber puede ser considerada como éticamente buena. Ahora bien, en tanto en cuanto el imperativo surge de la razón, esto es, de la propia autonomía del sujeto (y no de sentimientos, necesidades orgánicas o gustos particulares), es exigible universalmente y es vivido como un deber, lo que supone convertirlo en un hecho de experiencia relevante. Esto es así porque, si no somos seres contradictorios y absurdos, lo que se nos presenta como un deber se supone que lo podemos llevar a cabo pese a nuestras inclinaciones más espontáneas. De hecho –piensa Kant– el poder seguir el imperativo incondicional eleva al sujeto del mundo de la necesidad natural y le otorga la fuente más preciada de dignidad de la que dispone. Al respecto especial interés tiene el siguiente texto:

La moralidad consiste, pues, en la relación de toda acción con la legislación, por la cual es posible un reino de los fines. Mas esa legislación debe hallarse en todo ser racional y poder originarse de su voluntad, cuyo principio es, pues, no hacer ninguna acción por otra máxima que esta, a saber: que pueda ser la tal máxima una ley universal y, por tanto, que la voluntad, por su máxima, pueda considerarse a sí misma al mismo tiempo como universalmente legisladora. Si las máximas no son por su propia naturaleza necesariamente acordes con ese principio objetivo de los seres racionales universalmente legisladores, entonces la necesidad de acción, según ese principio, llámese constricción práctica, esto es, deber. El deber no se refiere al jefe en el reino de los fines; pero sí a todo miembro y a todos en igual medida.

La necesidad práctica de obrar según ese principio, es decir, el deber, no descansa en sentimientos, impulsos e inclinaciones, sino sólo en la relación de los seres racionales entre sí, en la cual la voluntad de un ser racional debe considerarse siempre al mismo tiempo legisladora, pues si no no podría pensarse como fin en sí mismo.<sup>352</sup>

Ya atendimos a lo largo del presente trabajo las dificultades que Kant tuvo para fundamentar su ética<sup>353</sup>. Sin embargo, he introducido este fragmento de su

---

<sup>352</sup> Al respecto Kant, I., *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, cap. II, “Tránsito de la filosofía moral popular a la metafísica de las costumbres”, Trad. Manuel García Morente, Real Sociedad Económica Matritense de Amigos del País, pp. 70,71, Madrid, 1992.

<sup>353</sup> El siguiente fragmento de la “Crítica de la razón práctica” refleja claramente la problemática de la fundamentación ya que la ley se muestra como un hecho de la razón, y como tal hecho ha de ser aceptado.

*Fundamentación* para plasmar en qué consiste lo moral para el regiomontano, moralidad que en la *Crítica de la razón práctica* aparecerá como “*ratio cognoscendi*”<sup>354</sup> de la libertad, y por tanto, como fenómeno que posibilita el conocimiento, aunque problemático e indirecto, aunque *nouménico*, del ser humano. De este modo, la ética que plantea Kant se asienta en una antropología no poco optimista y en un sujeto abierto hacia los otros, lo que posibilita la realización de “*el Reino de los fines*”. Concepto este último no solo central para la ética y política kantiana, sino también para la filosofía de José Gómez Caffarena, como veremos en el capítulo presente.

Ahora bien, ese “en tanto que debo, puedo” kantiano que supone al ser humano como un ser libre y autónomo<sup>355</sup> es lo que pone en duda Freud pues la norma (ya sea el imperativo categórico en sus tres formas o la máxima cristiana de amar al prójimo) ni proviene de la razón, ni es intrínseca al ser humano, ni es una vivencia metafísica, ni nada de eso; simplemente es una argucia de la cultura para controlar los fuertes instintos hedonistas y socialmente disruptivos de los individuos. Desde este posicionamiento podríamos achacarle a Kant que buscando la dignidad humana y encontrándola en su racionalidad, autonomía y principios morales incondicionados se olvida en extremo de su parte orgánica, pulsional y/o animal, con lo que, si lleváramos su proyecto de humanidad a la práctica, aniquilaríamos al ser humano para dar paso a un ángel y, como esto rara vez se da –y si se da, no se conoce–, lo más normal será encontrarnos con un individuo neurótico y culpabilizado. Para evitar tal posibilidad la sociedad, según Freud, ha de asumir la siguiente verdad:

---

“Además, la ley moral es dada, por decirlo así, como un hecho de la razón pura, del cual nosotros, a priori, tenemos conciencia, y que es cierto apodícticamente, aun suponiendo que no se pueda encontrar en la experiencia ejemplo alguno de que se haya seguido exactamente.” Kant, I., *Crítica de la razón pura*, p. 68, Trad. E. Miñana y Villagrasa y Manuel García Morente, Sígueme, Salamanca, 1995.

<sup>354</sup> “El concepto de libertad, en cuanto su realidad queda demostrada por medio de una ley apodíctica de la razón práctica, constituye la piedra angular de todo el edificio de un sistema de la razón pura, incluso la especulativa...” [...] “Pero la libertad es también la única entre todas las ideas de la razón especulativa cuya posibilidad a priori sabemos (wissen), sin penetrarla (einzusehen), sin embargo, porque ella es la condición de la ley moral, ley que nosotros sabemos.” *Ibíd.*, p. 16.

<sup>355</sup> “...la razón especulativa (para encontrar, entre sus ideas cosmológicas, lo incondicionado, según la causalidad propia de éste, y así no contradecirse a sí misma), tuvo que aceptar, por lo menos, como posible, a saber, la de la libertad, de la cual la ley moral, que no necesita, ella, fundamentos que la justifiquen, demuestra no solo la posibilidad, sino la realidad en los seres que reconocen esa ley como obligatoria para ellos. La ley moral es, en realidad, una ley de la causalidad por libertad, y, por tanto, de la posibilidad de una naturaleza suprasensible...” *Ibíd.*, p. 68.

La verdad oculta tras todo esto, que negaríamos de buen grado, es la de que el hombre no es una criatura tierna y necesitada de amor, que solo osaría defenderse si se le atacara, sino por el contrario, un ser entre cuyas disposiciones instintivas también debe incluirse una buena porción de agresividad. Por consiguiente, el prójimo no le representa únicamente un posible colaborador y objeto sexual, sino también un motivo de tentación para satisfacer en él su agresividad, para explotar su capacidad de trabajo sin retribuirle, para aprovecharlo sexualmente sin su consentimiento, para apoderarse de sus bienes, para humillarlo, para ocasionarle sufrimientos, martirizarlo y matarlo<sup>356</sup>

El psiquiatra austriaco reconoce que sería deseable que el ser humano fuera un ser bueno, una criatura bienintencionada y colaboradora con sus semejantes, pero hay que afrontar la realidad de que es un ser agresivo y con impulsos destructivos. Negar este hecho (porque gran distancia hay del *querer ser* al *ser*) implica construir sociedades represivas compuestas de individuos infelices, lo que deslizaría a la humanidad, irrevocablemente, a explosiones de violencia incontrolada, irracional y, en apariencia, inexplicables. Evidentemente, el violento contexto histórico de Freud apoyaba esta tesis (*El malestar de la cultura* se publicó en 1930).

La teoría freudiana es compleja. Para dar una visión más profunda deberíamos introducir y desarrollar categorías como la de “*sublimación*”, “*eros*”, “*tánatos*”... Sin embargo, considero que con lo descrito es suficiente para hacernos una idea de la crítica que supone sus planteamientos a la tesis de considerar el amor benevolente como vivencia esencial del ser humano y como pilar de una ética universal posible y deseable.

Otro de los planteamientos que significan un reto para la antropología de Caffarena es el referido al odio o el conflicto como vivencia esencial entre los seres humanos. Idea que primó en las teorías contractualistas modernas como son la de Hobbes, Locke, Spinoza, Hegel etc. y que supone la base de fundamentación del sistema económico capitalista, así como de cierta concepción de la democracia liberal. Desde otra perspectiva, pero con una raíz antropológica muy similar, que es lo que nos interesa, el concepto de “*voluntad de poder*” de Nietzsche, inspirado en la “*voluntad de vivir*” de Schopenhauer, apunta a esa vivencia esencial humana de rivalidad con respecto a sus semejantes. Tales conceptos tuvieron su desarrollo a lo largo del siglo XX y derivaron en la categoría foucaultiana del “*poder*” de la que deriva a su vez las categorías de “*Biopoder*” y “*Biopolítica*”. El *Biopoder* es aquel poder que impregna y controla la vida en sentido más estrictamente biológico, que más que una fuerza concentrada, ya sea en

---

<sup>356</sup> Ob. cit., p. 52, 53

el Estado u otras instituciones, supone una red que infecta y supera a los individuos. Es decir, no es que las relaciones entre individuos sean de poder, sino que las relaciones de poder configuran la forma de ser de los individuos. Por decirlo así, el *biopoder*, en su afán de control, crea a los individuos. El poder ya no solo regula las relaciones sociales, sino que domina a la naturaleza, lo que implica que la dialéctica del poder ha derivado en el dominio más absoluto. La intuición de Francis Bacon que relaciona saber con poder se ha realizado plenamente en la modernidad tomando formas de dominio y totalitarismo más absolutos. Sintéticamente hablando, en la modernidad el *ser* se ha convertido en *voluntad de poder*.

Vicente Serrano hace una magnífica exposición del asunto del odio en torno al concepto de “*Biopoder*” en su libro *La herida de Spinoza. Felicidad y política en la vida postmoderna*. Podemos leer en este ensayo:

La idea básica del odio es la voluntad de destruir al otro, porque consideramos que disminuye nuestra capacidad. En el límite, en la lectura que hacemos del biopoder, éste se basaría en un efecto fundamental con arreglo al cual cualquier cosa o persona es potencialmente y por principio susceptible de ser llevada a la destrucción, en la medida en que puede acabar interponiéndose en el camino de la propia voluntad de poder.<sup>357</sup>

La descripción del odio introducida por Serrano en relación a la voluntad de poder no hay que entenderla en clave puramente sentimental pues –como él indica– reducir el odio al plano puramente pasional “*significaría recrearse en la vida afectiva y significa entonces asumir la impotencia en forma de odio*”. Por el contrario, vincular odio con *biopolítica* significa considerar fríamente la destrucción real como objetivo. La historia ha mostrado que tener como horizonte la posibilidad de la destrucción se da, ya sea en forma de guerras o, más sutil y reflexivamente, bajo las teorías políticas que encierra la filosofía moderna. Es más –apunta Vicente Serrano– el odio como pasión se opone al *biopoder* pues, como hemos indicado, el odio, como se suele entender, significa asumir la propia limitación, lo que desemboca en actitudes pasivas y alejadas de toda felicidad. Sin embargo, el *biopoder* no reconoce el odio, no se permite asentarse en él ya que pide acción. Sobre estas líneas Vicente Serrano escribe:

...ese sentimiento (el odio) debe desaparecer y ser sustituido bien por destrucción, bien por aquella imaginación que convierta al odio, en cuanto a afecto y límite, en otra cosa. Por ejemplo en

---

<sup>357</sup> Serrano, V., *La herida de Spinoza. Felicidad y política en la vida postmoderna*, pp. 190, 191, Anagrama, 2011, Barcelona.

competencia y lucha que genera beneficios, o en ideología capaz de travestirse como tal en aspiración a la justicia y a la emancipación. [...] Así, el radical de izquierda que odia al imaginario o real fascista, y viceversa, ha eliminado aparentemente el odio como pasión y éste aparece ante sus ojos como justicia, como posesión de la verdad, como ideal político. Y lo mismo se puede decir de aquella concepción nacionalista que considere extraño como invadiendo un espacio, o el grupo étnico correspondiente, o incluso el religioso. Esos odios parciales transfigurados solo pueden transfigurarse precisamente porque dependen en realidad todos ellos de una forma de odio que se odia a sí misma inevitablemente, pues en la medida en que odia se reconoce limitada, lo que no puede soportar y la obliga a transformarse en otras manifestaciones en las que el límite consustancial al odio desaparezca.<sup>358</sup>

La idea del odio que se presenta aquí tiene mucho más calado que una simple emoción pasajera. De la misma manera el análisis del amor de Caffarena va mucho más allá de lo sentimental y afecta profundamente a la acción, esto es, a la voluntad. Pero dejemos esto para más adelante y centrémonos en el asunto que nos ocupa actualmente: el odio. La anterior cita supone que el odio estructuralmente relevante es aquel que no es consciente y, tal vez por eso, nos impulsa a la acción. Es decir, el odio sublimado es lo que nos lleva a actuar. Es tremendo este análisis pues supone que tras el activismo político, la defensa de sistemas políticos o los derechos humanos en principio fundamentados en ideales de igualdad, justicia y fraternidad, aunque también otras ideologías menos inclusivas, se enmascara el odio; un odio que en sí mismo es molesto de asumir porque manifiesta la limitación impuesta por lo odiado, normalmente otro ser humano o grupo social. Esto se entiende porque el hombre, en tanto que voluntad de poder, no tiene más enemigo que el límite, por eso enmascara<sup>359</sup> tal rivalidad en ideologías de lo más diversas. Es decir (y creo que en esto está la clave de la crítica que supone para la antropología de Caffarena), bajo la dinámica del poder se transfigura el odio hasta parecer incluso ser su contrario: la colaboración interhumana. Esta lectura de las relaciones humanas que plasma Vicente Serrano está inspirada, más allá de Foucault, en el famoso pasaje de la *Fenomenología del espíritu* conocido como “La dialéctica del amo y el esclavo”<sup>360</sup>. En estas páginas se plantea el odio estructural como una pasión abstracta y funcional de las relaciones sociales. Como muestra el siguiente fragmento:

---

<sup>358</sup> Ibíd., p.192.

<sup>359</sup> Significativa la imagen de la máscara que vinculan esta visión de la política con los filósofos de la sospecha.

<sup>360</sup> Hegel, G. W. F., *Fenomenología del espíritu*, pp. 113-121, Trad. Wenceslao Roces, F.C.E, México, 1994



En cuanto hacer del otro cada cual tiende, pues, a la muerte del otro. Pero en esto se da también el segundo hacer, el hacer por sí mismo, pues aquél entraña el arriesgar la propia vida. Por consiguiente, el comportamiento de las dos autoconciencias se halla determinado de tal modo que se comprueban por sí mismas y la una a la otra mediante la lucha a vida o muerte. Y deben entablar esta lucha, pues deben elevar la certeza de sí misma de ser para sí a la verdad en la otra y en ella misma. Solamente arriesgando la vida se mantiene la libertad, se prueba que la esencia de la autoconciencia no es el ser, no es el modo inmediato como la conciencia de sí surge, ni es su hundirse en la expansión de la vida, sino que en ella no se da nada que no sea para ella un momento que tiende a desaparecer, que la conciencia solo es puro ser para sí. El individuo que no ha arriesgado la vida puede sin duda ser reconocido como persona, pero no ha alcanzado la verdad de este reconocimiento como autoconciencia independiente. Y, del mismo modo, cada cual tiene que tender a la muerte del otro, cuando expone su vida, pues el otro no vale para él más de lo que vale él mismo; su esencia se representa ante él como otro, se halla fuera de sí y tiene que superar su ser fuera de sí; el otro es una conciencia entorpecida de múltiples modos y que es; y tiene que intuir su ser otro como puro ser para sí o como negación absoluta.<sup>361</sup>

Vemos en este largo y complejo pasaje cómo Hegel expone esta estructura de lucha en el encuentro de las conciencias y que es necesaria para el propio reconocimiento y la adquisición de la libertad. Libertad que no es dada, no es esencial, sino que es conquistada por medio de la lucha. Lucha que puede suponer la muerte (negación absoluta) o la servidumbre, inicio esta de las relaciones políticas hasta su máxima expresión: el Estado. En el fondo —apunta Vicente Serrano— en esta dialéctica la autoconciencia no se encuentra con otra conciencia, sino consigo misma. Esta es la esencia de la *biopolítica*, la conciencia no sale de sí misma, sino que lo que hay fuera es un objeto que es ella misma, de tal modo que la autoconciencia no tiene más límite que ella misma. Esta interpretación del ser humano tiene dos consecuencias: la primera, el no reconocimiento de ningún límite externo; y la segunda, la naturaleza ya no es la que está sometida a los mecanismos de la autoconciencia, como ocurría en Descartes o Bacon, sino que es el propio sujeto el que se somete a la dialéctica del poder.

La vida se reduce a esa aspiración interminable e indetenible dirigida a someter todo aquello que emerge ante la conciencia y también a someter por tanto aquellas otras formas de autoconciencia que, siendo idénticas a sí, se representan como externas y que son consideradas como amenaza para el sujeto de la autoconciencia. Es el mismo juego de espejos interminable en el que es el sí mismo lo único estable y a su vez un principio de destrucción.<sup>362</sup>

Lo interesante de esta dialéctica de la destrucción, del odio, es que termina fundamentando un orden social. De la conciencia del poder destructivo surge la armonía como equilibrio de fuerzas o como concentración del poder que posibilita tal armonía,

---

<sup>361</sup> Ibid., p. 116.

<sup>362</sup> *La herida...*, Ob. cit., pp. 193, 194.

cuya manifestación la encontramos en las formas del mercado y el Estado. Estado entendido como ese Leviatán hobbesiano que garantiza la paz social y posibilita el progreso. Así que, el odio pasional del que hemos partido desemboca en la victoria del poder, el odio se convierte en el más positivo fundamento del orden social, de la riqueza y del bienestar...

...se podría decir que el Estado moderno, visto desde ese mito (el del Leviatán de Hobbes), se funda en el odio como ese afecto dominante que reorganiza los demás y los somete.<sup>363</sup>

Serrano apunta que aunque en los años 90 se llegó a pensar en el fin de la historia, el hecho es que el equilibrio social, fundado en el odio, la rivalidad y la desconfianza, se tambalea. Cuando esto ocurre se desata el odio en sus formas más incontroladas, irónicamente muchas veces bajo las banderas de la justicia, la paz o el progreso. Esto es así cuando cualquier afecto o ideal se pone por encima y/o niega aquel factor que engrana a todos ellos, que no es otro que la voluntad de poder. Veámos su exposición:

La hipótesis es, pues, que ese odio que llamamos estructural, por distinguirlo de la pasión odio, es lo que determina en última instancia nuestra imagen de nosotros mismos, lo que tiende a gobernarnos, lo que nos exige como un modelo al que debemos aproximarnos. No hablamos por tanto del odio como pasión y como fracaso, es decir, como impotencia, sino de esa forma de odio que se debe transfigurar en otras formas, en ideología, en mercado, en empoderamiento, en formas que sean capaces de transfigurar el odio estructural en ideal de justicia, en emancipación, en libertad, un odio estructural que solo se manifiesta en su forma perversa cuando esas pantallas se rompen y dejan al descubierto la impotencia de la omnipotencia, del mismo modo que las barbaries nazi y estalinista lo han hecho históricamente a gran escala.<sup>364</sup>

Nos encontramos en las antípodas del planteamiento caffareniano. Según la tesis del *biopoder*, lo que es estructural en el ser humano es el odio y no el amor como benevolencia. Este odio se arraiga en un deseo más radical aún de infinitud, se arraiga en la voluntad sin límites de poder. Tal tendencia, en su sublimación positiva, da lugar a los grandes ideales y sus concreciones institucionales correspondientes, orgullo de la historia de la humanidad. Mientras estas pantallas ideológicas, políticas y éticas existan el odio quedará velado, pero cuando las grietas de estas pantallas dejan entrever lo que hay de fondo se manifiesta en violencia, en muchos casos en apariencia gratuita. Cuando la pantalla tras agrietarse se rompe da paso a la máxima expresión del odio: la

---

<sup>363</sup> Ibid., p. 194

<sup>364</sup> Ibid., pp. 200 y 201.

guerra. Pero, como ya hemos indicado, lo más interesante que se está planteando es que incluso las formas éticas y políticas de solidaridad tienen su génesis en la transformación de un odio básico, estructural. Una transformación que la propia voluntad de poder exige porque no puede asumir el mentado odio en su forma más pura e instintiva, podríamos decir, porque supone asumir un límite y, por tanto, tiene que ser ocultado bajo valores y normas en apariencia universales y desinteresadas. En definitiva, los afectos más positivos que se dan en una sociedad dependen de una voluntad de poder dominante. Tan es así que el orden social e incluso el bienestar social dependen del respeto a esa voluntad de poder que aglutina a todo lo demás. Desde este punto de vista:

El discurso en torno a los derechos humanos y todo el campo semántico que lo articula, y con él la noción de solidaridad y otras nociones, están en ese sentido condenados al fracaso en la medida en que su mito fundacional dependa del odio en los términos señalados, porque no dejan de ser expresiones superficiales de la estructura profunda tejida en el odio fundamental y estructural.<sup>365</sup>

Si la realidad responde a lo descrito, qué ocurre con el amor, con esa vivencia que en principio hemos planteado como elemento estructural de lo humano, como una vivencia metafísica. ¿No cabría tal experiencia?, ¿el amor sería entendido de otra manera?, ¿solo cabe hablar de la dimensión autocéntrica?

Si el odio, como hemos visto, es la voluntad de destruir al otro en tanto en cuanto ese otro puede poner límite a mi poder, el amor es la voluntad de querer la existencia del otro asumiendo mi propia finitud, es decir, el amor significa poner coto a la voluntad de poder. Desde esta perspectiva, Dios y/o la naturaleza tradicionalmente han sido los objetos que nos han permitido contrarrestar nuestro sentimiento de omnipotencia y, por tanto, han sido fuentes posibilitantes del amor y el vínculo interpersonal. Es decir, por tener tan elevados padrinos, el amor se ha postulado históricamente como sentimiento privilegiado de la vida afectiva, como lo que hay que potenciar y alimentar si se quiere una vida feliz. Ahora bien, visto así, qué ocurre cuando, como en la postmodernidad o en la modernidad tardía, se plantea: por un lado la muerte de Dios; y por otro, a la naturaleza, gracias al dominio tecnológico, no se la ve como una realidad que se nos impone, sino, por el contrario, como algo manipulable, frágil y, por lo tanto, como algo

---

<sup>365</sup> Ibid., p. 197.

de lo que hay que responsabilizarse<sup>366</sup>. La tesis planteada por Vicente Serrano es que el amor, tan exaltado por el romanticismo, es desde la postmodernidad un sentimiento inviable pues la omnipotencia del sujeto no tiene más límite que el otro. El amor con mayúsculas ha dado paso a un amor con minúsculas que es considerado, como decía Sartre, como una pasión inútil. A propósito encontramos el siguiente texto:

El amor ha dejado de ser representado como la aspiración a la unidad o a la naturaleza, es decir, como máxima aspiración del reconocimiento del límite, para ser representado precisamente como esa fuerza que te atrapa. [...] El amor en general, más allá de las supervivientes versiones edulcoradas procedentes de configuraciones en transición hacia la consumación de lo biopolítico, y de las que son ejemplos la factoría Disney, aparece como un almacén al que le subyace la violencia, como un territorio de lucha por el poder, como una amenaza para la integridad de los amantes, como el territorio de lucha por el poder.<sup>367</sup>

Es decir, el amor entre las personas se entiende a día de hoy como otra transfiguración más del odio. Esto ya lo sistematizaron conceptualmente Hegel y, sobre todo, Sartre, pero lo crucial es, siempre según la interpretación de Vicente Serrano, que tal visión ha calado en el imaginario social de las sociedades postmodernas. Amor y mercado son vistos como conceptos pertenecientes al mismo campo semántico. Algo así también denuncia Erich Fromm en su afamado libro *El arte de amar*:

La gente capaz de amar, en el sistema actual, constituye por fuerza la excepción; el amor es inevitablemente un fenómeno marginal en la sociedad occidental contemporánea. No tanto porque las múltiples ocupaciones no permiten una actitud amorosa, sino porque el espíritu de una sociedad dedicada a la producción y ávida de artículos es tal que sólo el no conformista puede defenderse de ella con éxito.<sup>368</sup>

Para terminar con esta visión crítica del amor me interesa que atendamos el planteamiento que hace Sartre del asunto ya que también toca muy de fondo a la estructura existencial del ser humano, es decir, se sitúa en el nivel fenomenológico del que parte Caffarena, lo que nos ayudará a entrar a analizar la respuesta de éste. De hecho, en el capítulo dedicado al amor de su obra *Metafísica fundamental* trae a colación al autor francés para exponer el contrapunto a su tesis principal, que no es otra

---

<sup>366</sup> Cf., Jonas, H., *El principio de responsabilidad*, Herder, Barcelona, 2008.

<sup>367</sup> *Ibíd.*, pp. 198, 199.

<sup>368</sup> Fromm, H., *El arte de amar*, p. 127, Paidós, Barcelona, 2002.

que el ser humano no solo es capaz de amar, sino que lo ve como una exigencia para su propia autorealización.

Según Sartre el hombre, por su estructura existencial, es incapaz de amar, es decir, es incapaz de tener una actitud genuinamente benevolente. Esto es así porque, como hemos visto más arriba, la conciencia no es más que negatividad, es la *nada*, y en tanto que pura indeterminación busca su sentido en la realización de su “*ser*”, de lo “*en-sí*”. Desde estas premisas, eso que llamamos amor entra inevitablemente en la dialéctica del “*en-sí*” “*para-sí*”, del ser y la nada; tanto más si creemos que el amor hacia el otro puede ser nuestra salvación, esto es, el sentido de nuestras vidas, nuestra completud. Lo que, pese al gran papel que se le otorga al amor, o por eso mismo, supone reducirlo a otra forma de autorrealización, a otra forma de deseo y por tanto, más que de benevolencia, permanecemos dentro de las categorías “eróticas” que tan bien analizó Platón. Pero, aun asumiendo la creencia en el amor como salvador de nuestros más íntimos deseos de realización, tal creencia tiene un corto recorrido pues su actualización es imposible. Sartre en este punto introduce su conocido análisis fenomenológico de los juegos de miradas: la mirada del otro nos revela que estamos ante una subjetividad, pero, a su vez, dicha mirada nos objetiviza, lo que nos abre la posibilidad (ilusoria) de poder realizar una realidad, un *en-sí*, o con otras palabras, de poder determinar nuestra indeterminada constitución. De esta forma el amor se convierte en una táctica de la conciencia para hacerse mirar y así devenir en realidad y, a su vez, captar la subjetividad ajena y así lograr esa anhelada síntesis del “*en-sí*” y “*para-sí*”. Por eso dice Sartre que el amor no es más que un juego en donde dos conciencias buscan que las amen, aunque digan que amen. Leemos en Sartre:

Nuevamente encontramos aquí el ideal de la empresa amorosa: la libertad alienada. Pero el que quiere ser amado aliena su libertad en tanto que quiere que se le ame. Mi libertad se aliena en presencia de la pura subjetividad del otro, que funda mi objetividad; no podría alienarse en modo alguno frente al otro-objeto. En esta forma, en efecto, esa alienación del ser amado que el amante suena, sería contradictoria, pues el amado no puede fundar el ser del amante sino trascendiéndolo por principio hacia otros objetos del mundo; así, pues, esta trascendencia no puede constituir a la vez el objeto al que trasciende como objeto trascendido y como objeto límite de toda trascendencia. Así, en la pareja amorosa, cada miembro quiere ser el objeto para el cual la libertad del otro se aliene en una intuición original, pero esta intuición, que sería el amor propiamente dicho, no es sino un ideal contradictorio del *para-sí*, de modo que cada uno de ellos es alienado solo en la medida exacta en que exige la alienación del otro. Cada cual quiere que el otro le ame, sin darse cuenta de que amar es querer ser amado y que así, queriendo que el otro le ame, quiere solamente que el otro quiera que él le ame.<sup>369</sup>

---

<sup>369</sup> Sartre, J. P., *El ser y la nada*, p. 233, Losada, Buenos Aires, 1981.

El amor se reduce a esa lucha de egoísmos en la que inevitablemente ninguno sale vencedor. De ahí la famosa frase de Sartre de su obra dramática *A puerta cerrada*: “no hace falta parrillas. El infierno son los otros”. En otra de sus obras –*El diablo y Dios*– refleja también la imposibilidad del amor como actitud benevolente. No solo escenifica el fracaso en el que deriva todo intento de realizar el bien de forma absoluta, sino también plantea lo trágico de la condición humana. Así lo expresa Goetz, protagonista del relato:

Señor, ¿si nos niegas los medios para hacer el Bien, por qué nos das el áspero deseo de hacerlo? Si no permitiste que yo me hiciese bueno, ¿por qué me quitaste el deseo de ser malo? (se pasea) Es curioso, de todos modos, que no haya una salida.<sup>370</sup>

Precisamente Caffarena, como hemos ido viendo, ante tal aparente paradoja, ante tal enigma, defiende la plausibilidad de creer en la posibilidad de la trascendencia y, precisamente, por el deseo radical del bien el hombre se eleva por encima de la necesidad natural vinculándose con el mundo de la libertad, lo que le hace poseedor de dignidad. Por el contrario Sartre asume de manera radical la trágica condición humana, lo que le lleva a defender, no solo la absurdidad de su existencia, sino la necesaria inexistencia de Dios pues:

Si Dios existe, el hombre es nada; si el hombre existe...<sup>371</sup>

Lo que curiosamente le lleva a Sartre a defender la absoluta soledad de los hombres incluso o, sobre todo, cuando está entre sus congéneres.

Goetz: “He matado a Dios porque me separaba de los hombres y he aquí que su muerte me aísla todavía más.”<sup>372</sup>

En definitiva, el amor benevolente, el encuentro con el otro, la acción desinteresada es negada por Sartre porque nuestra más íntima constitución es autocéntrica y no vemos al otro sino como objeto fuente de satisfacción de nuestro mayor deseo: la

---

<sup>370</sup> Sartre, J. P., *El diablo y Dios*, p. 228, Alianza editorial, Madrid, 1981.

<sup>371</sup> *Ibíd.*, p. 229.

<sup>372</sup> *Ibíd.*, p. 238.

determinación como un ser en-sí, una realidad, pero (y en esto consiste la contradicción) sin perder nuestra autonomía, nuestro ser para-sí. Por eso el amor puro es una necesidad ya que amarse es odiar al mismo enemigo:

Los hombres de hoy nacen criminales; debo reivindicar mi parte en sus crímenes si quiero mi porción de su amor y de sus virtudes. Quise el amor puro; necesidad; amarse, es odiar al mismo enemigo; me desposaré pues con vuestro odio...<sup>373</sup>

Al igual que en el análisis de Vicente Serrano nos encontramos con la vinculación entre el amor y el odio. Toda acción que se interpreta que surge del amor o el bien surge en cierta forma de una estructura más originaria de conflicto y odio. Lo que nos lleva a plantear junto a los autores expuestos que más que el amor, lo que caracteriza existencial o estructuralmente al hombre es el odio; odio que surge ante los otros que impiden el desarrollo de las tendencias autocéntricas de nuestra voluntad.

#### — **La historia como proceso hacia el amor benevolente**

Las obras de Caffarena que tratan el problema antropológico se sitúa en la antítesis de lo inmediatamente planteado. Veamos cuáles son sus argumentos teniendo en cuenta que se enfrenta no solo a grandes enemigos teóricos, sino también al duro bagaje que intuitivamente percibimos de la historia y a las múltiples experiencias personales de actos llenos de egoísmo, odio y mezquindad.

La tesis de la que parte Caffarena<sup>374</sup> defiende que la benevolencia es un momento esencial en la estructura existencial humana, aunque esta solo adquiere su máxima expresión en la madurez ética del individuo, resultado de un complejo proceso en el que la voluntad adquiere gran relevancia. Desde una perspectiva complementaria podríamos decir que el amor estructural posibilita, es condición de posibilidad, del pleno desarrollo moral del ser humano. A partir de estas premisas Caffarena interpreta la historia de la humanidad, a semejanza de los procesos personales, como una marcha, con sus

---

<sup>373</sup> Ibid., p. 236.

<sup>374</sup> Expuesta principalmente en sus obras *Metafísica fundamental*, p. 213 y ss., y *El enigma y el misterio*, p. 28 y ss.

retrocesos, hacia la maduración que posibilita la emergencia progresiva y la realización más plena del amor<sup>375</sup>. Este desarrollo –defiende– está íntimamente vinculado a las condiciones de vida. Cuanto más precarias sean estas mayor competitividad habrá entre los hombres. Es decir, el progreso moral está íntimamente vinculado al progreso técnico, aunque sus desarrollos no son paralelos, sí que interactúan entre sí. Seguramente –apunta Caffarena<sup>376</sup>– nunca desaparecerá la lucha interhumana ya que el *eros* siempre convivirá con el *agape* debido a nuestra esencial estructura autocéntrica, lo que no es óbice para no aceptar la existencia de un proceso progresivo de la humanidad hacia un mayor desarrollo de su capacidad solidaria, de tal forma que lo que haya de contradictorio entre nuestro aspecto autocéntrico y nuestra tendencia benevolente quede muy diluido. Este equilibrio entre ambas fuerzas se daría en la plena madurez moral humana pues, en ese estadio, el hombre tenderá a realizarse a través de la acción amorosa o agápica. Idea esta última que recuerda el concepto de “santidad” utilizado por Kant: aquel estado donde deber y apetecer coinciden.

El *agape*, nombre cristiano del amor de benevolencia, no puede pretender excluir todo *eros*. El *eros* pervive siempre; solo que en su madurez encuentra la más perfecta realización en el mismo dejar de ser primariamente tal.<sup>377</sup>

Atendiendo a la relación entre progreso técnico y moral que apunta Caffarena, podemos poner como ejemplo cómo desde la modernidad y gracias al despliegue tecnológico que ha supuesto se ha ido trasladando el problema de los recursos de la escasez a la redistribución. Es decir, el problema global ya no es la escasez de recursos, sino la redistribución de una sobreabundancia de bienes, lo que pone en juego el reto de desarrollar y aplicar un concepto ético de “*justicia*” universalmente admisible. Podría decirse que esa misma tecnología ha creado armas de destrucción inimaginables, pero –defienden autores como Hannah Arendt o Hans Jonas– precisamente por adquirir la humanidad tal poder esta se está haciendo más consciente del peligro que la guerra

---

<sup>375</sup> Caffarena debe interpretar la historia como un proceso de desenvolvimiento y maduración de la capacidad agápica humana para hacer comprensible y perdonable, como se le perdona los errores a un niño, la cantidad de barbaries que la humanidad ha cometido. Si no, tanto sufrimiento sería inasumible para alguien con una mínima conciencia de la historia, y la humanidad no tendría más justificación que su propia naturaleza agresiva y egoísta, lo que echaría por tierra cualquier esperanza de mejora moral o utopía humanista.

<sup>376</sup> EHC., p. 222 y ss.

<sup>377</sup> MF., p. 215.



entraña y está dejando que ese recurso violento, tradicionalmente utilizado para dirimir conflictos entre Estados, esté siendo aparcado en pro de vías más diplomáticas<sup>378</sup>. Los problemas ecológicos, cada vez más globales, los espectaculares avances en las comunicaciones, etc. están haciendo que se vaya tomando una conciencia cada vez más global y se exija no solo políticas coordinadas, sino un derecho internacional fuerte, lo que no deja de ser un gran avance hacia una ética global, aunque, tal vez –podríamos sospechar–, no tanto fundamentada en el amor, como sí en la responsabilidad o, como planteábamos más arriba, en el temor a nuestra voluntad de poder o en nuestro odio. Ahora bien, desde la antropología de Caffarena podríamos defender que en último término la responsabilidad solo se entiende en su pleno sentido en la valoración absoluta y el amor a la humanidad. El siguiente fragmento, aunque algo extenso, refleja en esencia el planteamiento caffareniano, planteamiento que tendremos que desgranar a lo largo de este capítulo:

Hay una razón práctica en el hombre, quía inmediata de su acción. Santo Tomás definía el “verum practicum” como “conformidad del entendimiento con el deseo rectamente ordenado”. Una frase no fácil de interpretación pero cargada de sugerencias. Entendemos, en todo caso, que se cita definitivamente al hombre en esa definición ante el tribunal de su amor. Si ya toda posibilidad de Metafísica, aun como conocimiento descansa, según en lo que todo el libro hemos insinuado sobre la apertura del hombre por la libertad y la admiración –y más decisivamente que por nada, por la presencia en el hombre del amor–, el amor es el más auténtico motor de la historia. Amor como eros y como agape... en su indisociable tensión.

La inserción del hombre en la historia se hace en función de su amor. Es por ello por lo que la dialéctica histórica es ante todo praxis comunitaria. Y solo en el seno de esa praxis comunitaria, iluminando toda e iluminándose por ella, puede surgir la interpretación de sentido, el desvelamiento del último por qué y el último para qué de la existencia humana.

El amor, así integralmente entendido, es fuente de la posible luz para entender la última y decisiva verdad.

---

<sup>378</sup> Como apunta Hannah Arendt en su libro *Sobre la violencia*, Alianza editorial, Madrid, 2010, la violencia se distingue del poder por su carácter instrumental, lo que implica que con el desarrollo tecnológico el grado de violencia que puede desarrollarse es de tal calibre que puede llegar a destruir la humanidad en su conjunto. Tal dantesca circunstancia se puso de relieve en la segunda guerra mundial (momento en que la violencia eclipsó al poder), pero tal experiencia dio paso a dos ideas importantes: la primera que la idea decimonónica de que el progreso científico-técnico necesariamente conllevaba un progreso social y moral era una ingenuidad; la segunda que, precisamente, por la toma de conciencia de la gran capacidad de destrucción adquirida, la humanidad se ve en la exigencia de hacerse responsable y de solucionar los conflictos con recursos políticos y dejar de lado concepciones mecanicistas de la historia, aquellas que leen la historia como un proceso inexorable y ajeno a la voluntad humana. Al respecto, la idea de Caffarena de progreso no se vincula a mecanismos necesarios, sino a que el desarrollo de la tecnología supone nuevos retos que ponen en juego la responsabilidad humana y a su vez, posibilitan la realización de ideas, antaño utópicas, de justicia y bien común. En definitiva, la idea de progreso descansa en una fuerte confianza en el ser humano. En tanto que el progreso depende de las decisiones libres, no puede ser entendido como algo dado, seguro, sino que, por el contrario, mientras haya confianza en el hombre, habrá confianza en su progreso.

Dar sentido metafísico a la existencia es, desde luego, un acto de conocimiento especulativo, Ya hemos justificado su estatuto propio, Pero es siempre más radicalmente una fundamental vivencia integral. Y, en ella, y por ella, es una actitud eminentemente práctica. Es amar y por amor transformar el mundo. Solo en el transformarlo se lo interpretará vivamente y solo quien en el amor lo vive y lo transforma puede con autenticidad dar de él una interpretación especulativa que lo revele cargado de real sentido.<sup>379</sup>

Donde seguramente Caffarena desarrolle más su tesis sobre el desarrollo moral de la humanidad en la historia sea en su obra *El enigma y el misterio*. En ella recoge la teoría de H. Bergson de la doble fuente de la religión y la moral, aunque no la asume de forma completa, simplemente toma de ella lo que podríamos denominar su intuición de fondo, dejando al margen sus implicaciones metafísicas, solo asumibles si se aceptara la filosofía vitalista del pensador francés. Será interesante revisar las reflexiones de Caffarena sobre este punto para comprender su idea del proceso humano y el papel que el amor desempeña en él. Posteriormente veremos la fundamentación antropológica de tal idea, es decir, qué raíz estructural humana se le ha de atribuir al ser humano para sostener la tesis de progreso moral que defiende el filósofo madrileño.

Caffarena, en el contexto de su filosofía de la religión y en busca de lo esencial del fenómeno religioso, analiza la tesis del libro *Las dos fuentes de la moral y de la religión*<sup>380</sup>. El objetivo de dialogar con Bergson es completar la teoría de la religión con la dimensión ética, a la postre central para entender en qué consiste una religiosidad madura, o lo que es lo mismo, hablar de una humanidad madura.

La metáfora de las fuentes utilizada por Bergson hace referencia al doble origen antropológico de la moral y religión.

1. La religión *estática* que origina la moral cerrada, tiene como fin el remedio de las debilidades. Es una reacción defensiva del impulso vital frente a los problemas que crea el surgir de la inteligencia (autoconciencia), por ejemplo, poner en peligro la estabilidad de la sociedad, ya que la inteligencia tiende al egoísmo insolidario. Además la aparición de la inteligencia supone ser consciente de la muerte, hecho extraordinario en la naturaleza. La religión *estática*, gracias la facultad fabuladora de carácter infraintelectual, crea un mundo paralelo ideal que

---

<sup>379</sup> MF., pp. 480, 481.

<sup>380</sup> Bergson, H., *Las dos fuentes de la moral y de la religión*, Tecnos, Madrid, 1996

hace de inhibidor del desazón de la muerte y de las fuerzas naturales desestabilizadoras<sup>381</sup>.

2. La religión *dinámica* origina la moral abierta. Remite a una capacidad de algunas personas para introducir en la cultura de forma supra-racional novedades humanizadoras. Esta forma diferente de vivir la religión en principio es experimentada por unos pocos, llamados por Bergson místicos. Se refiere, sobre todo, a los fundadores de las grandes religiones y la clave de tales personajes radica en su capacidad de *intuición supra-intelectual* o de contacto con el impulso vital. Se caracteriza por: su intuición o emoción; su misticismo (pese a la universalidad de su mensaje, sólo unos pocos tienen esta experiencia, aunque el éxito de su anuncio apunta a que, en cierto modo, la vivencia a la que se refiere resuena de alguna manera en muchos de nosotros); y su amor universal.

Este último punto es lo más esencial de la religión dinámica que, en opinión de Bergson, no termina de desarrollarse en Oriente, pues su espiritualidad tan solo busca el éxtasis y con ello la evasión del mundo, seguramente por el pesimismo que subyace en su metafísica. Oriente no ha tenido el coraje de confiar en la acción humana, llegará a decir. El pensador francés entiende que el fin del proceso místico es el amor y, como judío muy cercano al protestantismo cristiano, lo entiende como un amor que participa del amor de Dios hacia los hombres y que se concretiza en el amor a la humanidad.

Independientemente de la verdad del juicio de Bergson sobre la religiosidad oriental –Caffarena mismo duda del conocimiento que pudiera tener el autor francés sobre las religiones orientales<sup>382</sup>–, lo esencial que nuestro autor recoge en su pensamiento es la relevancia que el pensador francés da al amor (como acción benevolente) al considerarlo culmen del proceso místico, esto es, como forma de desarrollar plenamente la dimensión espiritual humana. Si la madurez religiosa consiste en la adquisición de una voluntad amorosa, no es de extrañar que sea el fundamento de la moral abierta.

---

<sup>381</sup> Bergson refiriéndose a la religión estática.

“Es una reacción defensiva de la naturaleza contra lo que, en el ejercicio de la inteligencia, podría haber de deprimente para el individuo y de disolvente para la sociedad.”, p. 259.

<sup>382</sup> Cf., EM., p. 147.

Las dos fuentes mentadas difieren, pero los caudales se dan mezclados en los fenómenos religiosos que se concretan en la historia. La primera fuente predomina en la religiosidad arcaica (muy ritualista y centrada en la defensa de los intereses del clan), aunque siempre estará presente en toda institución religiosa e incluso dominará durante muchos momentos de la historia, algunos de ellos no tan lejanos. La segunda fuente, la dinámica, también se da en la religiosidad arcaica, pero eclosionará con los grandes místicos y religiones universales. Nunca se dará de forma pura, siempre tendrá como base una religión estática a la que transformará. Lo que es necesario recalcar es que Bergson no se refiere a dos religiones radicalmente diferentes. Él habla unitariamente de religión y sus dos aspectos responden a dos necesidades del hombre: la de consuelo ante el sufrimiento y conciencia de finitud; y a la del deseo de la plena realización. Por otro lado, ambas fuentes se interrelacionan. La religión dinámica siempre necesitará algo de la estática para su estabilidad y su expansión. La estática también necesita algo del espíritu motivador de la dinámica. Sin embargo, pese a su mutua imbricación, la metáfora de las dos fuentes nos permite distinguir dos tipos de actitudes religiosas: una que responde a una angustia ante la indefensión y llena de contrasentidos morales y racionales; y otra llena de amor, generosidad, fortaleza, lucidez y esperanza. Así pues, la idea del progreso de la religión de Caffarena apunta a que paulatinamente, aunque con sus retrocesos, irá preponderando la religiosidad dinámica respecto a la estática. La idea de progreso en la vivencia religiosa implica a su vez un desarrollo de la madurez moral humana, ya que supone un desenvolvimiento de la capacidad amorosa, en tanto que, como veremos, la ética responde a tal facultad.

Pese a lo dicho, nuestro autor encuentra dos dificultades fundamentales para asumir la teoría bergsoniana: la primera es que si la teoría la toma Caffarena tal cual, tendría que asumir la problemática metafísica de Bergson y su perspectiva biologicista, muy diferente a la fenomenológica asumida por el autor madrileño; la segunda consiste en que es difícil de admitir la estricta dicotomía de los orígenes antropológicos de la religiosidad que se plantea. Ante las mentadas dificultades Caffarena propone una reasunción débil<sup>383</sup> de la hipótesis bergsoniana en la que se dé especial importancia a la

---

<sup>383</sup> Si Caffarena asumiera por entero y sin matices la hipótesis expuesta por Bergson en su libro *Las dos fuentes de la moral y de la religión*, tendría que aceptar su metafísica vitalista cuyo concepto central es el *impulso vital* (*élan vital*), opuesto a la inerte materia cuya perdurabilidad consiste en una repetición carente de creatividad alguna. Tendría que aceptar la dicotomía entre lo orgánico y lo inorgánico articulada en todo el pensamiento del filósofo francés. Caffarena, por supuesto, está lejos de querer

relación entre religiosidad amorosa y moral abierta, y evitar así tener que recurrir a cualquier teoría ontológica subsidiaria, siempre problemática. Con la asunción débil de la hipótesis bergsoniana, por lo menos, la primera dificultad estaría superada. Respecto a la segunda dificultad Caffarena hace un trabajo de síntesis entre: la teoría de la religiosidad dinámica de Bergson; sus dos hipótesis guía respecto a la naturaleza del hecho religioso; y la teoría del tiempo-eje de Jaspers.

Para aportar algo más de luz a este trabajo de síntesis paso a exponer resumidamente las hipótesis guía de la filosofía de la religión de Caffarena: la primera hipótesis se refiere a que la historia de las religiones tiende a un progresivo esclarecimiento de lo hierofánico hacia una emergencia nunca plena del *Misterio*; la segunda se refiere a la doble función de lo religioso. Por una lado es dadora de sentido (función más propia de la religión dinámica); por el otro, es gemido de la criatura limitada en choque con su infinito deseo de plenitud, es decir, de alguna forma, la religión ejerce una función de protesta, pero también de consuelo del estado menesteroso en el que se vive el hombre (función más propia de la religión estática).

En la primera hipótesis se pone en relación la praxis religiosa con la búsqueda de la raíz de la transparencia del espíritu humano, es decir, con el humanismo, impidiendo así reducirla exclusivamente a circunstancias materiales de carácter económico o cultural (Marvin Harris). En relación con la segunda hipótesis, la protesta del ser humano puede ser reactiva e ingenua, o por el contrario, creativa. Esta creatividad se dejará ver sobre todo en la vertiente moral de la religión.

---

admitir una ontología de este calibre, pues su interés, en este contexto, es puramente fenomenológico. Por otra parte, respecto a la metodología utilizada en el análisis de Bergson de la religiosidad estática leemos.

“Partimos de la existencia de una cierta actividad instintiva; haciendo surgir entonces la inteligencia, nos preguntamos si de ella se deriva una perturbación peligrosa; en tal caso, el equilibrio será restablecido, probablemente, por representaciones que el instinto suscitara en el seno de la inteligencia perturbadora: si tales representaciones existen, son las ideas religiosas elementales.” *Las dos fuentes...*, Ob. cit., p. 172.

Ya hemos hablado lo suficiente sobre la metodología utilizada por Caffarena, que pretende ser lo más comprensiva posible, dando cuenta de las visiones más funcionalistas de las ciencias sociales, así como de las perspectivas más esencialistas del campo fenomenológico. Por su parte, y a mi entender, Bergson utiliza alegremente conceptos como *instinto* e *inteligencia* que sólo adquieren pleno sentido en este contexto si admitiéramos la metafísica bergsoniana. De ahí la asunción por parte de Caffarena de, simplemente, la intuición que se esconde detrás del libro de Bergson y a la que ha denominado *hipótesis débil*, y que se refiere a la consideración de una religiosidad cuyo origen es la experiencia mística cuya plenitud es el desarrollo de la vivencia amorosa y, a su vez, su fruto es la exigencia de una ética universal.

Así, gracias a una asunción débil de la segunda fuente de la religión, Caffarena incorpora a su tesis sobre la religión la dimensión ética. En definitiva, recoge de Bergson la centralidad que éste le da a la dimensión práctica, a una ética abierta universal y amorosa. Tal aportación le servirá para ponderar las actitudes religiosas desde sus implicaciones prácticas relegando los criterios basados en constructos metafísicos y/o teológicos, siempre conflictivos<sup>384</sup>. Al respecto cito a Bergson y seguidamente a Caffarena:

Suele decirse que si una religión aporta una nueva moral, la impone por la metafísica que hace aceptar, por sus ideas sobre Dios, sobre el universo y sobre la relación entre ambos. A esto se ha respondido que, por el contrario, es en virtud de su superioridad de su moral como una religión se gana las almas y las abre a una cierta concepción de las cosas.<sup>385</sup>

La religión dinámica, precisamente en cuanto conciencia amorosa, no solo rima bien con la “moral abierta” sino que podría ser su soporte profundo.<sup>386</sup>

La filosofía de la religión esbozada inicialmente por Caffarena, que bebe en gran medida del concepto de hierofanía de Eliade, es completada, como hemos expuesto, con una asunción débil de la teoría de las dos fuentes de Bergson, que aporta la imprescindible para Caffarena dimensión ética. Pero dicha síntesis no queda ahí y, a su vez, incorpora a su tesis la categoría de “*tiempo-eje*” de Karl Jaspers, que concreta y llena de contenido la dimensión temporal implícita en su filosofía de la religión. Aspecto muy relevante para lo que aquí estamos tratando. Caffarena defiende con Jaspers que el periodo histórico que corresponde al llamado “*tiempo-eje*” aportó con sus *místicos* el desarrollo de una ética solidaria que desbordaba las fronteras conocidas hasta ese momento. Estos místicos introducen una respuesta diferente, creativa, a la que aportaba la religiosidad estática, hasta entonces imperante, ante la vivencia humana de la indefensión y la finitud:

---

<sup>384</sup> El asunto para Caffarena es de máxima relevancia, porque negar poder aplicar criterios racionales a las creencias tiene como consecuencia práctica fanatismos y actitudes inhumanas tristemente conocidas por todos.

“o la presunta revelación se acredita de modo “fe-haciente” ante la razón, o su aceptación será locura fanática, abierta a peligrosas inhumanidades. Pero la posibilidad de tal acreditación que la razón dicta normas a priori sobre lo que pueda llamarse “Dios” y sobre las condiciones de cualquier afirmación suya por el hombre”. TMK., p. 233.

<sup>385</sup> *Las dos fuentes...*, Ob. cit. , p. 55.

<sup>386</sup> EM., p. 147.

Esa creatividad se deja ver sobre todo en la vertiente moral de la religión. Ya hice notar que incluso la religiosidad arcaica fue, sobre todo en algunas de sus líneas, educadora moral de la humanidad. Pero la religiosidad que irrumpió con el tiempo-eje la superó en ello de modo muy relevante. Aportó, con algunos de sus “místicos”, admirables llamadas a una actuación ética solidaria, gozosa y generosa, desbordante de las fronteras establecidas. Me parece que es en este punto –más que en los otros que destaca Bergson, relativos a la consciencia de la muerte y de la indefensión– donde puede apreciarse la conveniencia de dicotomizar y hablar sin recelo de una originación irreductible (“segunda fuente”).<sup>387</sup>

En definitiva, como ya hemos apuntado más arriba, tanto la religión estática como la dinámica dan respuesta, aunque de forma diferente, a la condición del ser humano. La diferencia va a radicar en la actitud exigida al creyente y, ante todo, a la praxis que se deriva de tales actitudes. En un caso la respuesta será infantil y sectaria (respuesta solo válida para la familia, clan o etnia), la violencia que encierra esta religiosidad es fácil de intuir y la nada fácil de solucionar, pero una posible superación de la misma vendría de la dinamización de la religiosidad que implica una relativización de lo simbólico en favor de una revalorización de lo experiencial, lo que supone potenciar la segunda fuente. Por el contrario, la otra respuesta exige una religiosidad más madura asociada a una ética más exigente y universal fundamentada en el encuentro interpersonal. De este modo, lo que caracterizaría al tiempo axial es que irrumpió una religiosidad dinámica gracias a una serie de personas excepcionales que, por medio de su discurso y ejemplo miran por el bien, no de su grupo, sino por el del ser humano como tal.

Un indicativo, o mejor dicho, el indicativo fundamental que nos revela con qué tipo de religiosidad nos encontramos es la ética que se deriva de ella, lo que plantea el tipo de relación que se da entre ambos fenómenos: el religioso y el ético. ¿Uno se reduce al otro? Caffarena interpreta que Bergson vincula de tal manera la religión y la moral que hace religiosa a la moral, más que moralizar la religión, pues la voluntad moral y la emoción fundante que le acompaña desbordan lo puramente normativo, acercándose, por tanto, al ámbito de la vivencia religiosa. De este modo, la actitud amorosa que funda una moral universal caracteriza a la religiosidad dinámica o creativa y, por tanto, supone no reducir la religión a mero gemido analgésico como apuntan las críticas marxiana y nietzscheana<sup>388</sup>.

---

<sup>387</sup> EM., p. 149.

<sup>388</sup> EM., p. 151.

Caffarena recogerá la vinculación entre moral y experiencia religiosa arriba planteada<sup>389</sup>, lo que le supondrá una dificultad a la hora de desarrollar su ética ya que tendrá que engranar la teonomía que se le supone a una ética cristiana, con la autonomía que exige una ética de inspiración kantiana y humanista. Sin embargo, lo que exige nuestra atención en este momento no es tanto la problemática moral (que veremos en su momento, aunque sí debe quedar patente el papel tan central y vertebrador que desempeña en el pensamiento caffareniano), sino el tipo de ser humano que implícitamente se está describiendo con estas tesis de la filosofía de la religión. Será un ser humano con la capacidad de experimentar un amor benevolente y desinteresado, y no solo eso, sino que tal capacidad posibilita que la humanidad pueda alcanzar su máximo grado de desarrollo moral, o lo que es lo mismo, lograr su plenitud como humanidad. De esta forma, en el hombre esbozado por nuestro autor se da algo curioso y en apariencia contradictorio: un fuerte deseo de realización personal, asentado en su ineludible autocentricidad, que solo puede ser satisfecho plenamente por la asunción de

---

<sup>389</sup> Vinculación que el propio Caffarena matiza.

“Tampoco querría dejar la impresión de reducir la religiosidad “de la segunda fuente” a la actitud religiosa-moral amorosa, en que he insistido. Pienso que, con el desarrollo de esa dimensión, se potencia –reorientada– toda la actitud adorativa y de expectativa de salvación. Más aún, tal cambio de centro de gravedad, aunque importante, no implica que se hagan irrelevantes la sacralidad natural y sus derivaciones simbólicas. En el ámbito mismo de las religiones axiales encontraremos tendencias religiosas más “naturistas”, como hay otras más puramente “humanistas.” E.M., p. 152.

Pero incluso en su matización deja bien claro la importancia del desarrollo moral amoroso para el desarrollo de una religiosidad madura. Poco más adelante leemos:

“Hay que decir, por otra parte, que no se ve hayan de darse del todo por cegadas las fuentes de hierofanías naturales, hoy cuando hemos aprendido a denunciar desde la ecología los desmanes de nuestra civilización. Pero me parece que las hierofanías más fecundas, aquellas también en las que más pueden reencontrarse en el diálogo, las grandes religiones, son las del sentido de la justicia y la comunión interhumana.

El creciente sentido de los “derechos humanos” y la añoranza de solidaridad (a pesar de las flagrantes deficiencias en ella) podrían ser indicios válidos de un retorno más sólido de lo religioso, de tipo “dinámico”. En una vivencia hierofánicas en que el “Misterio” es vivido como Centro íntimo a todos los seres, capaz de armonizar las disonancias y neutralizar los señuelos del deseo posesivo de cada uno (en sociedades cuya lógica inmediata destaca como sumos valores el consumo y la competitividad).” E.M., pp. 152, 153.

Expresado de una forma aún más patente leemos en E.M., p. 483.

“Dios sólo tiene significado desde una actitud vital coherente, como “Aquel que la fundamenta”. Todo el discurso religioso sobre el amor, central en la concepción monoteísta, carecerá de base si se lo aísla de una actitud de praxis amorosa. (Algo que ya sabía el escritor cristiano del que he partido: “quien no ama, no conoce a Dios; porque Dios es amor).”



una actitud generosa, por el desarrollo más pleno posible de su capacidad amorosa, lo que le lleva a buscar la heterocentricidad.

Llegados a este punto, si admitimos tal antropología, hemos de reconocer que queda argumentada la visión de la historia como el desenvolvimiento de la capacidad *agápica* humana. Eso sí, debemos puntualizar que el desarrollo depende de la voluntad humana y, por tanto, no es para nada un proceso acotado, necesario o cerrado. El concepto de progreso en la historia en Caffarena se ha de entender desde el humanismo y, por tanto, respetando la libertad. Él parte desde una profunda confianza en el ser humano y consecuentemente tiene una marcada esperanza en un proceso histórico en el que el ser humano es protagonista. La confianza en el desarrollo moral del hombre implica la espera de que paulatinamente se vaya reflejando dicha mejora en la sensibilidad ética, en los valores sociales y en las instituciones políticas<sup>390</sup>.

---

<sup>390</sup> Para ajustarme lo más posible al pensamiento caffareniano hay que sumar al humanismo descrito el papel fundamental que Dios cumple en su esperanzadora visión del hombre y su historia. El asunto es delicado y no es objeto de la presente tesis, pero hemos de dejar claro que Caffarena, pensador cristiano con una profunda fe, ha dedicado gran parte de su obra a hacer plausible la creencia en un Dios personal, benevolente y providente. Los argumentos a favor de tal plausibilidad básicamente se apoyan en dos vías: una referida a Dios como Fundamento; la otra a Dios como Fin.

“Habrà, entonces, que hablar de “dos vías” hacia la plausibilidad de esa fe. Una mira a Dios como Fundamento, la otra, más bien, como Fin. La primera (que he desarrollado más) vendría a completar la iniciada en el capítulo anterior con Zubiri y su “religación”: el “Fundamento religante” aparece, desde la experiencia ética del amor, como “Amor Originario”. La segunda, con el Kant más clásico, postula a Dios como “Sumo Bien originario”, garantía de esperanza del proyecto ético-amoroso humano.” EM. p. 486.

Ambas “vías” (de plausibilidad, no de demostración) parten del análisis fenomenológico del ser humano y de su capacidad de amar. La primera atiende a lo aquí ya mentado, al enigma que supone la convivencia de la realidad autocéntrica del ser humano y el deseo de auto-trascendencia y amor generoso que le empuja a la praxis amorosa. Esta última tendencia, enigmática, hace plausible pensar en un “Amor Originario” fundamentante. La segunda “vía” también se refiere a la capacidad ética-amorosa del ser humano y la vivencia de la auto-exigencia de acciones desinteresadas. Para que tal condición tenga sentido, para que el proyecto histórico de desarrollo humano no se apoye en una pasión inútil, Caffarena plantea también la plausibilidad en la creencia de un “Sumo Bien”. Dicha creencia supone una fuente de esperanza en la realización del ser humano.

Esta argumentación supone una serie de esperanzas que se retroalimentan entre sí. La fe en el hombre y su capacidad amorosa le lleva a Caffarena a plantear la plausibilidad en la fe en Dios. Y, a su vez, la fe en Dios hace más fuerte si cabe la esperanza en la satisfacción del deseo más radical del ser humano, lo que supone entender la condición humana plena de sentido. Dicho de una forma más directa, Caffarena defiende que la debilidad humana que hace que continuamente tienda a la acción egoísta será superada gracias al “Sumo Bien”. ¿Tal Sumo Bien existe? No se sabe, pero el hombre, al vivirse con sentido (como hemos analizado más arriba), y al ser estructuralmente un ser capaz de amar, hace que no sea absurdo, es decir, que sea plausible plantear dicha Realidad, lo que nos lleva a tener fe en la historia tanto individual como colectiva. Por ende, desde esta perspectiva, como es fácil vislumbrar, el análisis antropológico respecto al amor adquiere un cariz de máxima relevancia para el pensamiento de Gómez Caffarena.

Ahora bien, este planteamiento que nos propone Caffarena no deja de ser un bello deseo si no es, de alguna manera, fundamentado desde la antropología fenomenológica, sin la que difícilmente podría afrontar las críticas que las teorías Freud, Sartre, Foucault, etc. suponen para su filosofía.

### **c. Hacia la raíz estructural humana del amor benevolente**

Caffarena comienza su análisis apoyándose en el pensamiento personalista de Marcel y Mounier. De ellos asume la idea de que para el hombre es más el *ser* que el *tener*, y que el verdadero *ser* lo encuentra el hombre en el *dar* y el *darse*, lo que apunta a una sobreabundancia humana<sup>391</sup>.

Ahora bien, este *darse*, como nuestro *ser*, no puede ser absoluto. El hombre no puede dejar de buscar el bien personal –cosa que hemos analizado en el apartado dedicado al deseo constitutivo–, pero este, en su madurez moral, descubre que la posibilidad de realizar más netamente su deseo de plenitud está en el olvido de sí mismo.

Sin dejar de buscar el bien (personal) en su relación consigo, el hombre descubre que su más hermosa posibilidad está en mirarlo sin esta relación.<sup>392</sup>

Este es el reto, en principio contradictorio y difícil de asumir por muchas filosofías. Para entender el marco teórico donde Caffarena encuadra su interpretación del hombre es adecuado que nos detengamos brevemente en el personalismo: escuela filosófica que no deja de ser una propuesta antropológica. Me centraré en el pensamiento de Mounier y su esencial obrar *El personalismo*. Ciertamente que pensadores como M. Buber o E. Lévinas han sido de los autores que más han atendido al hecho de que para comprender bien al sujeto, al “yo”, hay que atender ante todo su relación con el “tú”. Caffarena reconoce su valor<sup>393</sup>, pero concretamente en este punto que estamos tratando cita directamente a Mounier como fuente de inspiración, aunque, como veremos, no se

---

<sup>391</sup> MF., p. 215.

<sup>392</sup> MF., p. 215.

<sup>393</sup> Cf., EM., p.541.

adhiera plenamente a su personalismo o, por lo menos, a las derivas que esta corriente puede tomar.

– **El amor siempre es personal**

Brevemente: para Mounier el hombre se caracteriza por una doble forma de romper con la naturaleza: una desde su capacidad cognitiva; la otra desde su capacidad amorosa, que remite no solo a lo sentimental, sino a la acción y, por ende, a la libertad...

Ahora bien, el hombre se singulariza por una doble capacidad de romper con la naturaleza. Solo él conoce este universo que lo devora, y sólo él lo transforma; él, el menos armado y el menos potente de todos los grandes animales. El hombre es capaz de amor, lo que es infinitamente más todavía.<sup>394</sup>

Como vemos, la expresión: “*infinitamente más todavía*”, muestra el gran valor otorgado a esa capacidad humana de benevolencia, ya que nos distancia, o nos hace ser, algo absolutamente extraordinario dentro del orden natural. Ahora bien, estas características que singularizan a lo humano no se pueden equiparar a cualquier accidente o cualidad primaria dada de forma innata o que necesariamente se ha de desarrollar en el proceso de maduración de un individuo. Su desarrollo solo es fruto de una conquista progresiva. Lo que podríamos definir como el proceso de humanización, o lo que es lo mismo, la historia del hombre:

Pero el universo personal no existe todavía sino en estado de islotes individuales o colectivo, de promesas por realizar. Su conquista progresiva es la historia del hombre.<sup>395</sup>

El hombre, en tanto que ser capaz de libre arbitrio, de conocimiento simbólico y de amar, es un ser irrepetible, único, no genérico, es decir, digno. Lo personal es lo que nos hace propiamente humanos, por tanto la persona cobra en esta filosofía un primer plano en la visión antropológica y sirve de criterio de análisis del proceso histórico. Ahora bien, lo personal, en tanto que nos podamos referir con este término a lo más íntimo e

---

<sup>394</sup> Mounier, E., *El personalismo*, p. 13, Universitaria de Buenos Aires, Argentina, 1974.

<sup>395</sup> *Ibíd.*, p. 15.

intransferible de nosotros mismos, no ha de confundirse con el individualismo que tanto hincapié hizo en él la tradición liberal moderna. Para Mounier la experiencia fundamental personal es la comunicación, es decir, la relación yo-tú tan enfatizada por M. Buber. Así lo expresa:

Ya desde el primer momento hemos situado a la persona en el primer plano. Se trata ahora de buscar la experiencia fundamental. Contrariamente a una difundida opinión, ésta no consiste en la originalidad, la reserva circunspecta, la afirmación solitaria; no consiste en la separación, sino en la comunicación.

Más adelante expone Mounier:

El individualismo es un sistema de costumbres, de sentimientos, de ideas y de instituciones de aislamiento y de defensa. Fue la ideología y la estructura dominante de la sociedad burguesa occidental entre los siglos XVIII y XIX. Un hombre abstracto, sin ataduras ni comunidades naturales, dios soberano en el corazón de una libertad sin dirección ni medida, que desde el primer momento vuelve hacia los otros la desconfianza, el cálculo y la reivindicación; instituciones reducidas a asegurar la no usurpación de estos egoísmos, o su mejor rendimiento por la asociación reducida al provecho: tal es el régimen de civilización que agoniza ante nuestros ojos, uno de los más pobres que haya conocido la historia. Es la antítesis misma del personalismo, y su adversario más próximo.<sup>396</sup>

Este punto crítico con la modernidad será mucho más matizado por Caffarena, aunque en la crítica al sistema económico liberal coincide plenamente<sup>397</sup>. No obstante, recordemos que la reflexión de Caffarena parte de la fenomenología y del dato de la conciencia. Ahora bien, cierto que para evitar el gran problema del idealismo, el solipsismo, Caffarena recurre, desde la dimensión teórica, a las estructuras lingüísticas en las que el “yo” no tiene sentido si no es dentro de una red gramatical junto con el “tú”, “él”, “nosotros”, etc. Veremos en breve cómo salva el problema desde la dimensión práctica. Recordemos que lo hará desde la interpretación de la filosofía ilustrada y liberal de I. Kant.

En definitiva, para Mounier, toda deriva filosófica que nos aleja de la realidad y dan como resultado conclusiones inasumibles tienen como fuente de error el olvido de la comunicación. Así, los análisis antropológicos de la modernidad que tienen como fin la fundamentación de sistemas políticos o económicos parten de la visión miope que

---

<sup>396</sup> Ibid., p. 19 y 20.

<sup>397</sup> Cf., EHC., pp. 212-278.

olvida que el ser humano es un ser relacional<sup>398</sup>. En este sentido las críticas de Vicente Serrano caerían en este error, en el olvido del aspecto relacional del ser humano:

Así como el filósofo que se encierra primero en el pensamiento jamás hallará una puerta hacia el ser, así también aquel que se encierra primero en el yo no halla jamás el camino hacia los otros. Cuando la comunicación se rebaja o se corrompe, yo mismo me pierdo profundamente: todas las locuras manifiestan un fracaso de la relación con el otro –alter se vuelve alienus–, yo me vuelvo, a mi

---

<sup>398</sup> Este punto, aunque enfatizado por E. Mounier y M. Buber, tal vez fue más desarrollado por la tradición fenomenológica y hermenéutica de E. Lévinas y P. Ricœur. Este principalmente profundiza en el asunto de la identidad personal en el –ya comentado en parte– libro *Sí mismo como otro*. En este sentido Ricœur se declara oyente, es decir, el filósofo antes de hablar debe oír la tradición simbólica en la que se encuentra. Esto implica el rechazo al proyecto filosófico cartesiano ya que está admitiendo que todo pensamiento e interpretación parte de ciertas presuposiciones. No parte de una conciencia ahistórica y clara a sí misma. Por supuesto que tal planteamiento supone por lo menos una gran dificultad: ¿hasta qué punto podemos dar cuenta de nuestras presuposiciones ya que estas se suelen encuadrar en el mundo de los sentimientos y deseos? Sentimientos y deseos que el propio Ricœur caracteriza como: *situación inabarcable, costumbre no criticada, elección profunda no elegida*. Por otro lado, si estas presuposiciones preceden al pensamiento: ¿cómo evitar el círculo vicioso creer para comprender y comprender para creer? La hermenéutica de Ricœur no niega este círculo y tiene la esperanza de que en la aplicación del giro hermenéutico a la vida se obtenga un avance, no solo intelectual, sino también ético y espiritual; es decir, se obtenga un aumento de sentido.

Por su parte, E. Lévinas, discípulo de E. Husserl, plantea una crítica a su maestro que es capital en este contexto y que guarda cierta sintonía con el planteamiento caffareniano. El pensador franco-lituano defiende que si la fenomenología de Husserl hubiera partido desde la dimensión *práxica* y no la *dóxica*, no habría desarrollado la *epoché* trascendental como lo hizo (recordemos la dificultad para evitar el solipsismo intelectual que planteaba la fenomenología de Husserl). Lévinas propone que la ética sea la filosofía primera. Según él, si partimos de la ética el fenómeno de la intencionalidad se convierte en el fenómeno de la responsabilidad. La ética nos obliga a ser realistas, nos coloca ante los fenómenos más originarios de la existencia: las personas. Si como hiciera Husserl partiéramos del conocimiento, necesariamente el sujeto tenderá hacia las cosas, la conciencia intencional tenderá a lo impersonal. Pero si partiéramos de la ética, la conciencia prima el encuentro con el otro, el cual no me es indiferente y me demanda una responsabilidad; lo que implica que en la dimensión *práxica* la iniciativa no parte de mí, sino del otro. Por tanto, la teoría de la intencionalidad hay que reinterpretarla desde la teoría de la responsabilidad que el sujeto tiene ante la mirada del otro. El otro se me impone, no se puede poner entre paréntesis. El otro es el hecho originario, absoluto. La manifestación del otro en su rostro no es un puro y simple fenómeno, sino una epifanía, una revelación. El otro me misura a mí mismo por mí mismo, es decir, me constituye ya que me liga y obliga, dando origen así a la responsabilidad y, con ella, a la ética (Cf., *Totalidad e infinito*, Sígueme, Salamanca, 1977).

Con este análisis fenomenológico nos encontramos en las antípodas de Sartre y cercanos a Caffarena. Como ya vimos, nuestro autor critica el solipsismo al que desemboca la fenomenología husserliana y también ve débiles los intentos por superarlo que realiza en su quinta meditación cartesiana. Caffarena, en la línea de lo expuesto más arriba, hace central el discurso ético y desde él es desde donde cree superar más fácilmente los problemas que la fenomenología plantea desde el ámbito gnoseológico. Sin embargo, el planteamiento caffareniano no va a ser tan crítico con el concepto de sujeto como autoconciencia. No rechazará de plano el planteamiento moderno y veremos en breve cómo desde la filosofía kantiana se acerca a la misma concepción de persona, como ser digno y, sobre todo, relacional y ético. La autoconciencia para él seguirá siendo el centro de gravedad del discurso filosófico. Aunque no tenga una primacía cronológica (la autoconciencia es posterior a la conciencia del otro, o el pensamiento consciente es precedido por el subconsciente y por la carga simbólica e interpretativa que heredamos con el lenguaje) para Caffarena la autoconciencia tiene una primacía ontológica, gnoseológica y práctica, pues es desde ella desde donde se realiza toda interpretación, es por ella por las que buscamos conocernos y es gracias a ella por la que nos encontramos con el otro.

vez, extraño a mí mismo, alienado. Casi se podría decir que solo existo en la medida en que existo para los otros, y en última instancia ser es amar.<sup>399</sup>

Para concluir este rápido análisis del personalismo que nos sirve para situar el contexto afín con el que Caffarena dialoga y, en gran medida, empatiza, veremos qué significa tratar al otro como persona y las dificultades de la comunicación. Veámoslo:

Yo trato al prójimo como un objeto cuando lo trato como un ausente, como a un repertorio de informaciones para mi uso (G. Marcel), o como un instrumento a mi disposición; cuando lo catalogo sin apelación, lo cual significa, estrictamente hablando, desesperar de él. Tratarlo como a un sujeto, como a un ser presente, es reconocer que no puedo definirlo, clasificarlo, que es inagotable, que está henchido de esperanzas, y que sólo él dispone de ellas: es concederle crédito. Desesperar de alguien es desesperarlo. Por el contrario, el crédito de la generosidad es infinitamente fecundo. Es llamado “invocación” (Jaspers), y este llamado nutre. También se dice, equivocadamente, que el amor identifica. Esto solo es verdad en la simpatía, en las afinidades electivas, donde buscamos aún un bien para asimilar, una resonancia de nosotros mismos en un semejante. El amor pleno es creador de distinciones, reconocimiento y voluntad del otro en tanto que otro.<sup>400</sup>

Mounier plantea que el trato personal no es otra cosa que respetar la irreductibilidad del otro, así como que el amor es algo muy distinto a amarse a sí mismo por la mediación del otro, ya que en tal caso meramente hablaríamos de simpatía o amor erótico<sup>401</sup>. Por el contrario el amor al que se refiere el autor francés (y el propio

---

<sup>399</sup> Ibid., p. 20.

<sup>400</sup> Ibid., pp. 21, 22.

<sup>401</sup> Caffarena en su análisis considerará la *simpatía* y la *estima* como pródromos del amor. La *simpatía* es definida como algo espontáneo, no dependiente de la voluntad en primera instancia y está condicionada por las apetencias concretas del sujeto y la satisfacción que de ellas obtiene de la persona que le es simpática. Es decir, la relación por simpatía guarda aún un alto grado de autocentricidad pues se basa en gran medida en la autosatisfacción que pueda aportar el otro. Sin embargo, también en la simpatía se da una cierta tendencia hacia el descentramiento y el altruismo al desear espontáneamente lo mejor o algo bueno para la persona simpática. Un paso más hacia el desarrollo del amor desinteresado se da al alcanzar la *estima*. Este sentimiento surge de un ejercicio más consciente, surge –describe Caffarena– del reconocimiento de las cualidades personales de los otros. Tiene especial valor humano ya que nos acerca al amor en cuanto estas cualidades estimadas se refieren a valores del mundo personal. Caffarena en su recorrido fenomenológico indica que el sujeto primero estima los valores ajenos a él, es decir, los valores personales de los que él carece o no tiene tan desarrollados. Esto despierta en la persona la tendencia a emular al ser estimado, lo que supone un estímulo para el desarrollo de su proyecto vital. Sin embargo, la estima esconde una sombra. Si la estima no crece en un ambiente de simpatía que, como dijimos, tiene un carácter espontáneo, fácilmente puede derivar en envidia, fácilmente la persona en vez de querer imitar o alcanzar los valores estimados, en tanto que se siente inferior, busca la destrucción de tales valores. Es decir, la estima puede degenerar en resentimiento y envidia. En el extremo de este último sentimiento hallamos el odio a la persona que posee unos valores que ya son percibidos como disvalores, como cualidades irritantes. No obstante, para el filósofo madrileño si se superan estos escollos de la envidia y el odio, la estima va purgando lo particular y limitante del sujeto estimado y empieza a considerar los valores personales de una forma más autónoma respecto a los rasgos particulares que nos sean simpáticos (Cf., M.F., p. 217 y ss.). Como vemos aún en la estima el sujeto sigue centrado en sí mismo, pero ya de

Caffarena) es el benevolente, el que hace posible que uno se identifique con el otro pese a las diferencias inevitables en tanto que seres personales y, por ende, irreductibles.

Ahora bien, tan exigente concepto de amor implica la posibilidad de la intercomunicación o el encuentro interpersonal. No hace falta mucha experiencia vital para darse cuenta de su dificultad e incluso, desde dicha experiencia, podríamos plantear su imposibilidad. Mounier da cuenta de estas dificultades, si no fuera así su personalismo cabría de ser calificado de ingenuo o de *angelismo* o *buenismo*:

Pero el ser no es amor de la mañana a la noche. La comunicación tropieza con varios factores:

1º Siempre escapa algo del otro a nuestro más completo esfuerzo de comunicación. En el más íntimo de los diálogos, la conciencia perfecta no se me da [...]

2º Algo, en el fondo de nosotros, resiste al esfuerzo de reciprocidad, una suerte de mala voluntad fundamental [...]

3º Nuestra existencia misma no transcurre sin una opacidad irreductible, una indiscreción que intercepte constantemente el intercambio.

4º Cuando hemos constituido una alianza de reciprocidad, familia, patria, cuerpo religioso, etc., ésta no tarda en alimentar un nuevo egocentrismo y levantar una nueva pantalla entre hombre y hombre.

Así y de hecho, en el universo en que vivimos la persona está mucho más a menudo expuesta que protegida, desolada que comunicada.<sup>402</sup>

Tanto Mounier como Caffarena son autores cristianos, lo que dota a su discurso de un cariz esperanzado. Las dificultades descritas en sus filosofías no muestran más que la condición débil y precaria del ser humano, pero no por ello insuperable. Es más, como hemos visto más arriba al tratar el análisis de Vicente Serrano, es gracias a la aceptación de la finitud del ser humano respecto de Dios o la naturaleza por lo que se sostiene la compasión y la benevolencia. En la negación de límite sólo el odio y la voluntad de poder caben. Pero volvamos a Mounier y Caffarena. Sus filosofías son filosofías de la esperanza, parten de una apuesta –como aquí hemos planteado– por el hombre. El grito

---

una forma más voluntaria valora las cualidades personales en el otro, sin embargo esto no es suficiente. El objetivo es el amor y este es definido por Caffarena como.

“Surge el amor más verdadero, el propiamente tal, en el momento en el que el amante cae en la cuenta, con una reflexión espiritual (más o menos netamente formulada, pero indudablemente actúate) de que, tras las cualidades estimadas y en el núcleo de emanación de la simpatía, hay otra autoconciencia humana que se autoposee en libertad y que –ordinariamente– también busca la ruptura de su encierro y camina hacia él. El pronombre “tú” cobra en este momento su pleno sentido, un sentido que alcanza de rechazo al mismo “yo” y lo plenifica. En este momento, el que llega así al amor verdadero, ha logrado por fin “descentrarse” completamente. Las cualidades y los rasgos simpáticos no son ya para la atención consciente o subconsciente un valor referido al centro propio; son, más bien, algo que descansa en otro centro reconocido como tal” MF., p. 218.

<sup>402</sup> Ob. cit., p. 22.

de protesta ante la desolación de la finitud lleva implícito el deseo de perfección, implica la posibilidad de amar en tanto que se desea y se busca y, por tanto, implica la profunda creencia en que el hombre no es un ser absurdo, en tanto que su deseo ha de tener respuesta. Por otra parte, en las dificultades presentadas (sobre todo la cuarta) aparte de plantearse la labilidad humana, se propone una utopía velada a la que la historia ha de ir dando forma. Esta utopía implica una sociedad interpersonal y universal donde las instituciones estén al servicio de las necesidades humanas y no, como es frecuente ver en la actualidad, se conviertan en barreras para el diálogo. Barreras que se crean en el mismo momento que identifiquemos a un ser personal con un concepto nacional, religioso, etc.

Vistas así las cosas y teniendo en cuenta que el cuerpo teórico en el que se apoya nuestro autor es el kantiano –aspecto que en cierta medida le distanciará de algunos planteamientos críticos con la modernidad por parte del personalismo–, veamos la argumentación de Caffarena de una forma más pormenorizada.

El primer reto al que se enfrenta es al de sintetizar dos aspectos que en primera instancia parecen contradictorios o, por lo menos, incompatibles, pero que, a su vez, son ineludibles en tanto que son considerados desde su antropología como estructurales. Me estoy refiriendo al amor y al deseo. De una forma más literaria podríamos denominar a tal problema la relación entre *Agape* y *Eros*. Mientras que el *eros*, como vimos en el punto anterior, busca en el ser amado completarse, el *agape* o amor benevolente, busca el bien del otro en tanto que persona, diluyendo en lo posible el interés particular. Algo más arriba vimos la definición aportada por Caffarena y en ella se ponía de relieve que en el *agape* las cualidades del sujeto amado quedan en segundo plano (cuando en el *eros* son centrales en tanto que nos complementan), lo que manifiesta que es el sujeto en sí lo valorado, es decir, se ama a la persona como tal, lo que supone respetar su autonomía, esto nos debería llevar a querer para el otro lo que querríamos para nosotros mismos<sup>403</sup>.

La cuestión no es baladí ya que no disolver el conflicto, que podríamos denominar antropológico, nos llevaría de nuevo a tener que aceptar la tesis de aquellos que defienden que la condición humana es, si no absurda, sí trágica. Trágica porque el ser humano, reconociendo que en el amor sincero, generoso y benevolente, la forma más

---

<sup>403</sup> Cf., MF., p. 219.



plena de realización, se ve incapacitado para ello por su esencial y estructural egoísmo. Evidentemente Caffarena no niega esta vivencia, es algo que toda persona con cierta sensibilidad y conciencia moral ha vivido en algún momento de su vida, de ahí la resonancia que nos produce las desgarradoras fenomenologías existenciales del absurdo como pueden ser la de Jean Paul Sartre o Albert Camus, con las que continuamente entra en diálogo nuestro autor. Sin embargo, pese a lo relevante de la cuestión, nuestro autor, más que profundizar en este asunto, su obra quiere dejar patente la otra cara de la moneda, es decir, quiere plasmar que la acción ética es el punto humanizador ineludible, siendo la cuestión del sentido ámbito más personal, aunque no inefable. Lo que sí rechaza es cualquier argumento que melle el compromiso con la humanidad, por tanto, los discursos pesimistas respecto a la capacidad humana de realización, en tanto que desembocan en la desesperanza y, por ende, en la falta de implicación ética, la banalización del mal o el cinismo, son rechazados por Caffarena; del mismo modo que rechaza las apologías teológicas dogmáticas, cuando no fanáticas, que olvidan o justifican el olvido del compromiso con la humanidad que, según su criterio, toda vivencia espiritual exige. Merece la pena recordar la siguiente cita por su importancia respecto a nuestro estudio:

Dios sólo tiene significado desde una actitud vital coherente, como “Aquel que la fundamenta”. Todo el discurso religioso sobre el amor, central en la concepción monoteísta, carecerá de base si se lo aísla de una actitud de praxis amorosa.<sup>404</sup>

En definitiva, lo que Caffarena quiere mostrar en su análisis del amor es, no solo plantear en qué consiste el amor benevolente, ni que este amor sea el objetivo más elevado al que tiende el hombre y por el cual podría alcanzar su plenitud, sino que tal objetivo es realizable en la historia. Evidentemente en este punto, si queremos entender la antropología caffareniana, hemos de tener en consideración la fe cristiana que sostiene tal optimismo antropológico. Ya he comentado en más de una ocasión que la concepción de la filosofía de Caffarena se acerca mucho al concepto jasperiano de “fe filosófica” heredero de la categoría kantiana de “fe racional”. Pues bien, Caffarena no admite la absurdidad del ser humano en tanto que no nos vivimos como tales, así, aunque pudiera parecer lo contrario, la negación de la absurdidad de la existencia humana no se basa tanto en la creencia en Dios, sino en la creencia en el hombre. Este,

---

<sup>404</sup> EM., p. 483.

en tanto que capaz de desear lo mejor para sus congéneres, y siendo este uno de sus deseos más constitutivos y definitorios, se vive como capaz de realizarlo. Este hecho, que hace al ser humano tan especial, es visto por el filósofo madrileño como una de las más excelsas, profundas y maduras hierofanías que nos posibilitan plantear la plausibilidad en una fe en Dios personal y amoroso. Este razonamiento excede nuestro interés antropológico, pero creo necesario apuntarlo para comprender la visión caffareniana del ser humano y reflejar la suma importancia que la antropología y la ética tienen en su pensamiento, no solo filosófico, sino también teológico.

Pero, ¿cómo resolver la angustiada circunstancia vital que surge de que mis actos necesariamente son autocéntricos y tendentes hacia mi felicidad, y a la vez saber que esta, la felicidad, solo depende de la capacidad que tenga de realizar un amor benevolente que en principio puedo imaginar, pero que me es imposible actualizar?

Caffarena cree ver una posible solución a tal conflicto en el mandamiento cristiano por antonomasia: “*ama al prójimo como a ti mismo*”. En este mandamiento, como imperativo que es, exige amar, lo que supone que el amor no es una cuestión espontánea asociada al apetecer, sino que es algo vinculado a la voluntad<sup>405</sup>. Por otro lado, no se

---

<sup>405</sup> Esta idea recorre toda fenomenología de Caffarena sobre el amor. El amor en su desarrollo más pleno no es un estado de ánimo sino que está íntimamente vinculado a la voluntad y la libertad. Leemos en EM., p. 483

“no hay “persona” sino donde hay capacidad de amor –del que la libertad es factor inseparable–; y, viceversa, no son concebibles “amor” y “libertad” impersonales. ([...] “Persona” es, en suma, “realidad individual autoconsciente, libre porque es capaz de amar”).

Tal vez sea Max Scheler el que desde categorías fenomenológicas atendió con mayor profundidad la relación entre amor y voluntad. Al igual que Lévinas, Scheler no asume la fenomenología trascendental de Husserl ya que rechaza poner entre paréntesis la realidad (como hemos visto, Caffarena también parte de un realismo crítico, aunque más cercano a los planteamientos kantianos). Le interesa más, como a Lévinas, el momento *axiológico* que el *dóxico* y, concretamente, el mundo emocional. Entre los actos emocionales distingue entre: estados de ánimo, que se refieren a afecciones donde el sujeto es paciente, es decir, se refiere a las pasiones; y sentimientos intencionales, que se refieren a aspectos emocionales donde la conciencia sí toma la iniciativa. Entre estos últimos se encuentra el amor, sentimiento que descubre valores en el sujeto amado. De este modo, para Scheler la realidad no se actualiza por los sentidos únicamente, sino también por la vía emocional. Los sentimientos intencionales nos descubren valores que son objetivos. El pensador alemán a partir de aquí desarrolla toda una ética de los valores, pero lo que nos interesa resaltar es su idea de vincular la intencionalidad con el sentimiento, en este caso del amor. Esto nos puede hacer entender el vínculo que plantea Caffarena entre lo vivencial del amor y lo intencional de la voluntad, y entender en qué se basa Caffarena para poder fundamentar una ética universal desde el amor, ya que este no es mero capricho sino que surge desde la autonomía de la intencionalidad. Leemos en Max Scheler

“El amor solo existe allí donde el valor dado ya en él “como real” se añada aún el movimiento, la intención hacia valores todavía posibles y más altos de los que son aquellos que ya existen y están

pide que no se ame a uno mismo, sino que, por el contrario, solo se puede amar en la medida en que uno se ama a sí mismo y, como ya vimos en el apartado anterior, el amor de sí es algo esencialmente humano e ineludible, por tanto el asunto está en determinar cómo se da, si es posible, ese salto de “yo” al “nosotros”.

#### **d. Del “yo” al “nosotros”: de la autobenevolencia a la heterobenevolencia<sup>406</sup>**

En el amor erótico no todo es amor cósmico, es decir, deseo de una cualidad que valoro para mí, es decir, de algo que no se identifica con la persona en sí, sino que más allá de eso hay un fin que da sentido al movimiento del deseo, este fin es la persona amante que se ve perfectible y desea completarse. De modo que el *eros* no se puede reducir a puro deseo, cosas y medios, sino que el sentido último del juego erótico remite a algo personal, al amor de la propia persona como fin, amor como posesión o autoposesión. Esta actitud es denominada por Caffarena como “*autobenevolencia*”, con la clara intención de vincular el amor erótico con el amor benevolente o agápico. Así, desde el punto de vista de la *autobenevolencia*, es como habrá que interpretar el amor *heterobenevolente*. El autor madrileño, de hecho, como hemos indicado, no hace sino interpretar el camino planteado por el mandato evangélico: “amarás a tu prójimo como a ti mismo”. Pero, ¿es asumible tal interpretación? Si aceptamos, cosa en principio fácil, que el ser humano quiere lo mejor para sí, también hemos de aceptar (y esto es más misterioso y extraordinario) la auto-exigencia de amor hacia el otro y, en tanto que el

---

dados, pero que no están dados como cualidades positivas” .”Esencia y formas de la simpatía”, p. 209, Losada, Buenos Aires, 1957.

Evidentemente el anterior texto se encuadra dentro de la teoría ética axiológica, la cual rechaza Caffarena ya que este asume el formalismo kantiano.

“Cada acción humana va indudablemente tras un valor y unos valores concretos, como habría de subrayar Max Scheler. Y la bondad moral de una acción no es algo distinto a ella misma y de esta su estructura. Pero si buscamos un criterio por el que discernir lo moral de lo no moral, no podemos perdernos en el detalle valoral de los móviles de nuestras acciones: deberemos tratar de lograr una fórmula básica, que exprese aquello en lo que todas coinciden para ser buenas moralmente.” MF., p 181.

Pero Caffarena valora el carácter absoluto que Scheler le otorga al sentido moral del ser humano, ya que –como rápidamente hemos apuntado– nos desvela realidad, tesis en oposición a los planteamientos más positivistas.

<sup>406</sup> Caffarena plantea este asunto en MF., p 215 y ss., de una forma que resumo en el presente apartado.

ser humano es considerado como un ser no absurdo, tal auto-exigencia ha de poder realizarse, lo que supone que estructuralmente somos capaces de amar:

Diremos, entonces, que lo que estructuralmente se supone en la realidad del amor es una cierta misteriosa posibilidad de “extensión” del yo hacia los otros yo. Hay una raíz profunda de las realidades personales, que las unifica, aun en la insuperable autocentricidad de cada una.<sup>407</sup>

Caffarena califica a esta facultad humana de amar como misteriosa, es decir, como inexplicable desde el positivismo de la ciencia en tanto que no es algo común al comportamiento animal regido por los principios de necesidad y satisfacción, sino por el principio de libertad. Esto hará que interprete el amor como una vivencia metafísica, es decir, una vivencia que nos lleve a plantearnos la existencia de algo que no responda a las explicaciones causales mecánicas. Por esto mismo intentará dar razones de esta estructura antropológica tomando el método trascendental o fenomenológico existencial<sup>408</sup>.

De gran valor es el artículo de 1966, “Del “yo trascendental” al nosotros del “Reino de los fines”” para analizar la fundamentación de la entraña amorosa y, por ende, moral del ser humano. Aunque este trabajo pueda parecer un puro estudio interpretativo del pensamiento de Kant solo de interés para los especialistas en la historia de la filosofía, la vocación del mismo va mucho más allá y plasma el modo en que Caffarena tiene de fundamentar ciertos aspectos del ser humano que considera existencialmente estructurales, entre ellos el aspecto de la *comunitariedad* y el *amor* que estamos tratando. Evidentemente para ello el filósofo madrileño tendrá que tomar distancia respecto a Kant y diferenciar muy bien qué recoge de él y qué no. Leemos al comienzo de su artículo:

Quiero referirme, con la fórmula que adopto como título, a la necesaria articulación de dos aspectos fundamentales de la Antropología que hoy puede servir de base a la Metafísica. Y lo hago precisamente con términos de Kant, porque en Kant se planteó el problema de esa articulación como no se había planteado hasta entonces y se dio un paso decisivo hacia su solución. Replantearlo en su contexto original no es sólo buscar precisiones históricas sobre el sentido de unos textos interpretados divergentemente, sino tratar de encontrar para nuestras preocupaciones actuales un vehículo expresivo históricamente “situado”, que las haga genéticamente comprensibles.<sup>409</sup>

---

<sup>407</sup> MF., p. 215, 216.

<sup>408</sup> Recordemos que Caffarena define su antropología como trascendental, existencial o fenomenológica.

<sup>409</sup> YTRF., p. 185.

Como claramente expone el texto, se toma el planteamiento kantiano respecto al conocimiento metafísico como una vía no cerrada, a la que hay que seguir para afrontar las preocupaciones actuales. Preocupaciones que giran en torno al ser humano y su sentido. Evidentemente, como ya he indicado, Caffarena deberá matizar su kantismo para no caer en los anacronismos que supondrían asumir en su totalidad el pensamiento kantiano:

No nos escandaliza decir que no buscamos “ciencia” (así entendida) del Noúmeno, sino algo así como “fe racional” o “fe filosófica”; porque damos a este tipo de saber un alcance más hondo que el que pudo darle Kant. Ni nos comprometemos con ello a la exclusividad de la moral como base de la Metafísica (que él mantuvo), ni (menos aún) a la concreta tosca arquitectura de sus “tres postulados”. Pero podemos pretender – y será índice de un sensato amor a la continuidad histórica – heredar el espíritu que trataba de abrirse camino en su letra.

Hoy, por otra parte, buscamos, más aún que Kant, radicalidad para nuestro filosofar y por eso nos afincamos en el hombre que somos; vemos que lo que no tengamos ya de algún modo en ese inevitable comienzo no lo tendremos nunca. Nos apasionan por eso las cuestiones antropológicas y hemos dicho que una Antropología existencial es la única Metafísica Fundamental que nos cabe. No es esto ajeno a Kant. Y sus fórmulas del “Yo trascendental” y del “Reino de los fines” pueden quizá definir la línea de fuerza de esa Antropología existencial.<sup>410</sup>

Por tanto, de Kant va a recoger la idea de la filosofía como antropología y que este estudio antropológico nos va a proporcionar cierto conocimiento metafísico, es decir, nos va a proporcionar un conocimiento (no científico) ante las preguntas de quiénes somos y qué nos cabe esperar. Ya dedicamos suficiente espacio a estos temas metodológicos, pero me interesaba recalcar el alcance que estos textos, en apariencia historiográficos, tienen en la filosofía de Caffarena.

En la primera parte del artículo el autor se centra en la interpretación del concepto “Yo trascendental”. No me voy a detener en esta apartado porque ya lo tratamos suficientemente en el capítulo dedicado al idealismo y a la realidad del “yo”. Simplemente mentar que muestra el ataque que Kant hace al idealismo dogmático en el que cae Wolff y Baumgarten al confundir al “yo empírico” con el “yo trascendental”. “Yo trascendental” que Caffarena identifica con el “yo real”, con lo personal<sup>411</sup> que hay en nosotros, y no como una simple función lógica, como defendieron los neokantianos de la escuela de Marburgo:

---

<sup>410</sup> *Ibíd.*, p. 185

<sup>411</sup> Una vez visto la relevancia que el amor interpersonal adquiere en el planteamiento caffareniano, podemos alcanzar a ver la importancia que tiene la defensa de que el “yo trascendental” se refiere a una realidad personal.

“... quiero indicar que hay en el “yo” de la apercepción una cierta abstracción de individualidades, eso no implica que se trate de una realidad distinta de los yo “reales”, que son individuales (se trata de la “personalidad lógica”, dice en alguna ocasión Kant, poniéndola al nivel de la “personalidad práctica” de la libertad.”

Más adelante:

“Si algo ha inculcado Kant es que su “Yo trascendental” no es el “hombre-objeto” (como en las Psicologías clásicas), sino el “hombre-sujeto”.<sup>412</sup>

Con esta interpretación del “yo trascendental” aproxima la filosofía kantiana a posiciones personalistas y la distancia de las críticas que desde esa corriente hacen al concepto de “sujeto” defendido en la modernidad. Ahora bien, si Kant es salvable desde la perspectiva personalista no lo es únicamente por su fundamentación del sujeto desde la filosofía especulativa, sino sobre todo por su reflexión sobre la identidad personal desde la dimensión práctica. Caffarena es consciente de esto y defiende que para el filósofo prusiano el “hombre especulativo” queda en continuidad con el “hombre práctico”, de hecho, en el anterior texto vincula la “personalidad lógica” (que se refiere a ese sujeto trascendental que es condición de posibilidad del conocimiento objetivo) con la personalidad práctica cuya nota esencial es la libertad. Pero claro, si ambos “hombres” están vinculados (cosa necesaria por otra parte si queremos hacer una antropología coherente) ha de ponerse de manifiesto que el “hombre especulativo” por necesidad también ha de ser relacional, y no algo dado ahistóricamente y sin más vinculación con el otro que por la lucha por la imposición de los propios intereses.

Para defender la unidad en la filosofía de Kant de ambas perspectivas del ser humano (la teórica y la práctica) Caffarena analiza en un primer momento la idea de la objetividad científica (lo que para nosotros es algo problemático y no deja de ser un reto fundamental, para Kant era un hecho). Se plantea qué implica desde la perspectiva antropológica la existencia del conocimiento objetivo. Para reflexionar con mayor profundidad sobre el asunto tiene que alejarse de la letra kantiana, pero no de su espíritu. Recurre a Husserl ya que considera su forma de abordar esta problemática es la más acertada. En las *Meditaciones cartesianas*, concretamente en la quinta meditación, el pensador alemán afirma que la objetividad surge en nosotros como intersubjetividad.

---

<sup>412</sup> Ibid., pp. 190, 191.

De esta observación Caffarena deduce que el “yo pienso” debe reconocerse como colegiado, es decir:

Todas las estructuras de pensamiento son esencialmente dialogales, hechas para expresarse en el lenguaje. Así, antes de todo problema de reconocimiento concreto de otros “yo” bajo determinados datos empíricos, en su misma esencia el “yo” de todo hombre se encuentra siempre referido a ellos. El sujeto estrictamente coordinado a otros, que no podrán menos de tener estructuras fundamentales idénticas (descontando un aceptable margen de perspectivismo), para que el diálogo tenga sentido y el lenguaje no sea una pura absurdidad.<sup>413</sup>

Esto apunta a que el ser humano, antes de cualquier análisis crítico sobre la objetividad, ha de aceptar que esta, la objetividad, se le impone vitalmente en tanto que solo puede desarrollar su actividad intelectual desde unas categorías dadas a través de un lenguaje evidentemente compartido, pues el sentido del lenguaje no es otro que la intercomunicación. Todo esto le lleva a Caffarena a resaltar que la fenomenología de la objetividad, que brevemente hemos comentado, ya apunta a concebir al “yo trascendental” en su aspecto teórico como abierto necesariamente a la dimensión comunitaria:

...el sujeto del conocimiento científico es más un “nosotros” que un “yo”, puesto que el diálogo y la discusión pertenecen a la esencia del conocimiento científico<sup>414</sup>

Así pues la estructura comunitaria del ser humano queda patente en el análisis de los mecanismos cognitivos del hombre, aunque esta solo se comprenderá en su entera dimensión al atender al elemento práctico, moral, vital, de la subjetividad humana. Es más –apunta Caffarena–:

*...lo primero que vivimos es el “nosotros” integral, y sólo desde él podemos destacar la primacía filosófica-teórica del “yo”<sup>415</sup>.*

Este “nosotros” en el ámbito de la filosofía práctica es llamado por Kant “*el Reino de los fines*”. Para comprender esta categoría Caffarena hace una síntesis de la ética kantiana. Más arriba vimos que el filósofo alemán en la *Fundamentación de la Metafísica de las costumbres* expone sus principios éticos, los cuales parten de la idea que sólo es buena una buena voluntad, es decir, una voluntad que está determinada por

---

<sup>413</sup> Ibid., p. 191

<sup>414</sup> Ibid., p. 192.

<sup>415</sup> Ibid., p. 193.

“el deber” y no por el “amor a sí mismo”, lo que supone una conversión ética por parte del sujeto, es decir, una voluntad de asumir una máxima de acción que pueda considerarse ley universal. El deber, como es bien sabido, se formulará como un imperativo categórico, es decir, incondicional. Este imperativo lo formula Kant de tres formas diferentes pero siempre con la pretensión de guardar su naturaleza formal, es decir, buscando la ausencia total de contenido u objetivo humano particular, ya que han de ser válidos para toda posible realidad espiritual<sup>416</sup>. Ahora bien, el objetivo inicial de esta obra es fundamentar la ética, por tanto ha de hacerse cuestión la posibilidad de la existencia de un imperativo categórico. La argumentación kantiana al respecto la recoge Caffarena y le da especial valor porque, como veremos cuando tratemos más a fondo su ética, posibilita acercar el formalismo al humanismo cristiano sin demasiada violencia. La reflexión es la siguiente: dado que los hombres sólo actúan por fines, o de otro modo, toda acción con sentido tiene un fin, un objetivo y que normalmente consiste en alcanzar un bien para sí, como ocurre en el amor como *eros*, entonces para que se dé el imperativo categórico ha de existir unos fines-en-sí que se impongan absolutamente con independencia de los fines particulares. Por tanto, la ética formal exige una metafísica que vindique la existencia de tales “fines en sí”, que no serán sino las *personas*, por contraposición a todo lo inferior, que llamamos *cosas*. Esta idea queda con mayor evidencia plasmada en la segunda formulación del imperativo categórico.

La argumentación engrana claramente con el personalismo antes apuntado y, aunque la ética de Kant se apoya en el deber, no le será difícil a Caffarena dar el salto al amor agápico desde estos planteamientos tan humanistas como exigentes, pues no solo se convierte a la propia persona en un valor absoluto, sino a todo ser personal, es decir, el deber alcanza a toda la humanidad.

Llegados a este punto, a Caffarena solo le queda un paso para llegar esclarecer en su pleno sentido el concepto de “Reinos de los fines-en-sí”, concepto que como veremos está íntimamente vinculado al de *autonomía*. Según lo dicho el imperativo surge de cada realidad espiritual y de la fuerza que le impone el fin-en-sí, tanto en su persona como la de todas las demás realidades personales. De ahí, que desde el punto de vista moral, cada persona podría decirse que actúa realmente como “legisladora universal” ya que su máxima de acción ha de servir como ley universal. Idea esta que queda

---

<sup>416</sup> Ibid., p. 193.



expresada en la tercera formulación del imperativo categórico. Pero claro está, nadie puede considerarse así de forma aislada, pues, como ya vimos, el “nosotros” es antes que el “yo”, por tanto solo somos legisladores universales en comunión con los otros formando con ellos un “Reino de los fines”, lo que implica que cada miembro es a la vez legislador y súbdito. Cada miembro de este Reino es un fin-en-sí, lo que implica que cada miembro ha de imponerse una máxima de acción válida universalmente, máxima que surge de la razón y por tanto de la libertad, esto es, surge desde la autonomía del individuo. Por lo dicho, la autonomía de la que habla Kant es necesariamente comunitaria, una comunidad donde todos los miembros son legisladores y súbditos. Pero el camino nos es fácil, el sujeto ha de luchar contra su tendencia a realizar acciones regidas por los atractivos empíricos, esto es, por el apetecer y no el deber. De ahí que, aparte de ser legislador, el sujeto es súbdito. Ser súbdito se refiere a esa lucha constante entre autonomía y heteronomía. Esta lucha apunta a la idea de “finitud humana”, ya que una voluntad santa, en la que el querer coincide con el deber, no se daría tal contradicción. En este punto ve Caffarena una posible vía para la postulación de Dios que no vio o no desarrolló Kant:

Realmente puede encontrarse a Dios (un infinito personal del Bien) como el único principio definitivo de cohesión del Reino de los fines, capaz de explicar la interpretación de sus miembros en la plena distinción de sus realidades personales. El que realidades personales finitas (como tales, adecuadamente distintas entre sí) quieran autónomamente el bien personal como tal, solo es comprensible por la radicación común en una Realidad Personal Infinita en la que se identifiquen; que por serles infinitamente trascendentes ya no les sea ajena, sino “más íntima a cada una que su propia intimidad”.<sup>417</sup>

Caffarena en esta reflexión apunta a algo importante para su filosofía: la posibilidad de cierto acceso a lo trascendente por medio de la experiencia ética-amorosa. La actitud agápica es interpretada como hierofanía de lo absolutamente bueno, de ahí, como hemos insinuado en más de una ocasión, la importancia y centralidad del análisis del amor como estructura existencial antropológica. Pero, por otro parte, manifiesta la necesidad de la trascendencia para que la acción amorosa, generosa, sea una realidad humana solo se explica por una realidad personal infinita con la que se identifique cada uno, idea que choca con un humanismo prometeico o con la argumentación sartriana donde Dios, si es, imposibilita la libertad. Por el contrario para el filósofo madrileño, podríamos decir,

---

<sup>417</sup> Ibid., p. 194.

la autonomía humana cobra su pleno sentido si se postula un *Infinito personal del Bien*. El peligro de esta argumentación estriba en que si la aceptamos y, como miembros de una sociedad no solo desencantada (Weber), sino también desilusionada, como han interpretado después de la caída de las ideologías tantos pensadores (Javier Muguerza, Amelia Valcarcell, Felix de Arzúa o Javier Sádaba...), nos puede llevar a la siguiente reflexión: si Dios ha muerto, en el sentido que ya no es asumible como principio compartido en un posible diálogo global, como, sin embargo, sí lo son los principios de la ciencias empíricas, tenemos que aceptar que la acción autónoma (en sentido kantiano) y la acción amorosa (desde el planteamiento caffareniano) no son asumibles universalmente. Sin embargo, esta contraargumentación no es válida para Caffarena, pues para él el punto de arranque del razonamiento no puede ser Dios, sino el hombre, como no podría ser de otra forma si asumimos los principios de la fenomenología:

Si una fe acompaña desde siempre este primer brotar de la esperanza, no es –mejor, no es necesaria ni originariamente– la fe en Dios; si acaso, es la fe en el hombre, no realmente distinta de la esperanza en sí misma. [...] lo que por aquí estoy sugiriendo, muy en contra de todo “fideísmo de revelación”, es la precedencia vital de una fe-esperanza natural. Que constituye, a mi entender, una estructura ineludiblemente subyacente a toda fe y esperanza teologales.<sup>418</sup>

Por tanto, la antropología de Caffarena no se tambalea si se pone en duda la existencia de Dios, ya que este es una existencia plausible desde el análisis de la vivencia ética humana<sup>419</sup>.

---

<sup>418</sup> Gómez Caffarena, J., “La esperanza como principio”, Revista Pensamiento, nº 108, p. 385, Madrid, 1971.

<sup>419</sup> Habría que matizar mucho este último juicio. Es cierto que la antropología de Caffarena desde el punto de vista filosófico está planteada para que pueda ser asumida tanto por el creyente como por el agnóstico o el increyente en Dios. De hecho, un espíritu afín al suyo en lo que se refiere a la visión del hombre es el pensador francés Albert Camus, tantas veces referenciado en este trabajo, o también el filósofo marxista Ernst Bloch. Ambos autores tienen en común con Caffarena su humanismo y la misma respuesta práctica ante el mal, aunque desde el punto de vista metafísico sean radicalmente diferentes sus posturas. Sin embargo, este último aspecto, el metafísico, tiene gran relevancia en Gómez Caffarena. Aunque lo central sea lo ético y el humanismo que le acompaña o, tomando prestadas sus palabras, lo crucial sea creer o no creer en el hombre, la dimensión metafísica, que es entendida por él como onto-teología, merece una especial atención ya que ofrece una respuesta de sentido a la existencia. Esta respuesta de sentido es precaria en tanto que no puede aspirar a nada más que a la plausibilidad, pero es la única forma humana de sostener una antropología esperanzada, como es la suya, sin caer en la perplejidad del absurdo o en el reduccionismo cientificista. Ahora bien, esta forma de dotar de sentido a la antropología es la forma de José Gómez Caffarena, su forma, que surge de una profunda vivencia y creencia en Dios. Así, con la reivindicación de la plausibilidad en la creencia en un Supremo Bien Personal, nuestro autor pretende completar su antropología existencial. Gran mérito suyo es lograr engranar una reflexión onto-teo-lógica sin salirse de los límites de la fenomenología existencial, ya que, en una lectura atenta de su obra, sobre todo en *El enigma y misterio*. Precisamente dedica la tercera parte a la plausibilidad en la creencia en Dios. En ella podemos observar que la vivencia no solo es base del constructo argumental, sino de alguna forma, límite de conocimiento, pues los aspectos ontológicos a los que apuntan dichas

Lo que sí haría desmoronarse su antropología es la negación de la esencial vivencia de sentido y la muy vinculada a ésta vivencia amorosa como deseo benevolente hacia los demás. En este sentido la crítica es más complicada porque, si bien no hay argumentos contra el que afirma su imposibilidad para amar, del mismo modo este no los tiene para negar la experiencia del que sí cree amar<sup>420</sup>. Evidentemente nos movemos en el ámbito de la intencionalidad y no de los hechos objetivos, y, aunque así lo hiciéramos, estos no nos dirían mucho ya que siempre son interpretables, por lo menos sobre este asunto.

De alguna manera este debate apunta a la dificultad que Kant se encontró para fundamentar su ética y que le llevó a escribir su segunda crítica. Leemos en Caffarena:

En la pretendida deducción del imperativo categórico, Kant ha pedido simplemente prestada a la Metafísica su idea de persona como fin-en-sí. ¿Es esto justificado?<sup>421</sup>

En un primer intento Kant acude a la noción de *libertad* para explicar el concepto de *autonomía* descrito por él:

La libertad, en efecto, significa negativamente ausencia de determinación por los complejos causales del mundo sensible; pero positivamente, es determinación por una ley superior, autónoma. Es, pues, una expresión profunda de la autonomía, apta para hacer ver [...] que la acción moral sitúa al hombre en un mundo superior al sensible, mundo puramente inteligible (noúmeno) que es el clima del Reino de los fines.<sup>422</sup>

Pero claro, esta argumentación choca con lo estipulado en la *Crítica de la razón pura* donde la metafísica especulativa no puede establecer positivamente ese mundo de la libertad, como tampoco la inmortalidad del alma o la existencia de Dios. Solo hace falta recordar la tercera antinomia de la dialéctica trascendental. Por tanto, apunta Caffarena,

---

vivencias se plantean como asumibles (incluso por el ateo) si partimos de que la existencia tiene o ha de tener sentido. Por tanto, este, el sentido, auténtica piedra angular de su pensamiento, es asumido por Caffarena (y de ahí la atención prestado a este asunto) como un dato vivido e irrenunciable.

<sup>420</sup> “No cabe convencer de esto a quien no tenga alguna experiencia. “Dame uno que ame y lo entenderá”: la expresión de San Agustín es exacta. El que tenga la experiencia podrá aún dudar sobre la estructura concreta de sus presupuestos metafísicos. No dudará en cambio, de haber con ella trascendido toda explicación simplemente científica que redujera al hombre a nivel con los objetos, de haber tocado lo absoluto.” MF., pp. 234, 235.

<sup>421</sup> YTRF., p.194.

<sup>422</sup> Ibid., p. 195.

desde la razón pura teórica no se puede plantear la libertad como fundamento de la dignidad de la persona como fin en sí. Por eso en la Crítica de la razón práctica hay un cambio de estrategia:

Lo esencialmente nuevo es que ya no se intenta deducir el imperativo categórico del valor de la persona, sino que se lo da como un hecho fundamental de la razón humana, tanto como la misma objetividad científica.<sup>423</sup>

Curiosamente ambos “hechos” son los que se ponen en duda desde la filosofía contemporánea. Sin embargo, hay que resaltar la importancia que le da Kant a la libertad ya que esta es razón esencial por la que se da el imperativo moral. Este, el imperativo, existe en tanto que somos libres lo que, a diferencia de las otras ideas especulativas (Dios e inmortalidad del alma), hace que de la libertad tengamos cierto conocimiento a priori, aunque no lo comprendamos. Tenemos de ella un conocimiento no evidente, problemático, pero conocimiento en tanto que es condición de la ley moral; ley que, por otra parte, se da como evidente. Ni Dios, ni la inmortalidad del alma son condiciones de la existencia de la moral, como sí lo es la libertad, sino que son simples condiciones para la realización de un desarrollo moral pleno (Dios como Supremo Bien que el hombre debe tener como objetivo a alcanzar en el Reino de los Fines, lo que sería inalcanzable sin un alma inmortal).

Solo nos hacemos libres en el desarrollo moral y por tanto, solo nos hacemos plenamente personas en dicho proceso, lo que aúna ese núcleo autónomo autoconsciente al que llamamos “yo” con la apertura al otro, sin el cual mi identidad personal no tiene fundamento alguno. Veamos cómo Caffarena expresa de una forma sintética y conclusiva la antropología existencial que él interpreta se da en Kant y que, como quedará patente por lo que hemos ido viendo, él mismo recoge en su filosofía:

Es la realidad, verdaderamente radical, de mi propia vida en acto, realidad enclavada en la realidad del mundo, individual pero coligada a otras vidas. En actividad cognoscitiva, en las que ya las mismas estructuras esencialmente dialogales abren a una objetividad constituida intersubjetivamente: por lo que el “yo” se hace “trascendental”. En actividad práctica, en la que, más hondo que las apetencias concretas egocéntricas, se impone la orientación a la aceptación de las personas, “fines en sí”. La apertura es así ya completa y se hace “libertad”; el “yo” es así plenamente “yo”, persona; pero la acentuación de la individualidad es correlativa de una acentuación comunitaria de la intersubjetividad. El “yo” trascendental se hace plenamente “yo” al resultar un “nosotros” constituyente de un “Reino de fines en sí”. Sólo como “nosotros” puede legislar. Sólo así también saber algo de su propio ser y destino.<sup>424</sup>

---

<sup>423</sup> Ibid., p.195.

<sup>424</sup> Ibid., p. 196.

Tal vez este párrafo exprese la columna vertebral de la filosofía caffareniana: asunción de un realismo radical que se enraíza en la vivencia personal en relación con el mundo y con otros sujetos; capacidad cognoscitiva lingüística que estructuralmente es de carácter dialogal, lo que hace que el conocimiento objetivo haya de entenderse como intersubjetivo, lo que supone que necesariamente que los sujetos de diálogo compartan unas mismas estructuras cognoscitivas, de ahí por lo que el “yo” es entendido como trascendental; una primacía de la dimensión práctica, donde la apertura al otro (fin en-sí) cobra su sentido, con lo que el sujeto realiza su plena autonomía en tanto que es capaz de deslindarse de principios de acción heterónomos. Sólo en la apertura al otro, en el diálogo e interacción con el otro, asumiendo pertenecer al “Reinos de los fines”, es donde el sujeto se hace persona. Es decir, solo asumiendo su capacidad ética el sujeto realiza plenamente su realidad personal. Por último, pero no menos importante, Caffarena apunta que desde el análisis antropológico y especialmente en su dimensión práctica, tendremos cierto acceso al conocimiento metafísico de vital importancia para el ser humano en tanto que se responde a la cuestión por el sentido.

Evidentemente toda esta interpretación de Kant supera al propio Kant. Dentro de ella podemos intuir las importantes aportaciones de la fenomenología, de los existencialismos, del racio-vitalismo de Ortega, del personalismo, etc. pero el espíritu kantiano es respetado y no hay nada de lo dicho que no pueda ser asumido desde la filosofía kantiana, aunque esta no desarrollara los temas como lo ha hecho Caffarena.

Pero claro, nos podríamos preguntar ¿dónde entra el amor en todo esto?, precisamente ¿no tenía Kant cierto reparo para hablar del amor como guía de la conducta humana, ya sea por su connotaciones *sentimentaloides*, ya sea por la extrema exigencia que implica una ética agápica?

Por lo pronto el filósofo madrileño desde Kant ha pretendido plantear como algo esencial en el sujeto su capacidad para abrirse al otro, para dialogar con el otro, para ser con el otro, es más, tal capacidad ha sido descrita como condición indispensable para configurar su identidad, su “yo” real y personal. Tal visión antropológica tiene sus implicaciones éticas y políticas, ya que cualquier ataque a la interrelación humana, desde estos postulados, significa la deshumanización del hombre. Ahora bien, que la apertura al otro, que la capacidad de autotrascendencia humana, sea algo antropológicamente estructural no ha de suponer la eliminación del *eros*, es decir, de su

profunda tendencia a la realización autocéntrica. Lo contrario significaría no dar cuenta ni de la finitud del ser humano, ni su consustancial autocentricidad, cosa a todas luces inasumible en una filosofía mínimamente realistas. El equilibrio entre ambas fuerzas la encuentra Caffarena en un momento de la maduración moral humana en la que solo ve posible su realización plena en la acción benevolente, en la que sabe que solo se hace libre en el darse, en la acción moral. Así, una vez fundamentada esta base relacional del ser humano, el paso para defender su capacidad de amar en sentido agápico resultará más sencillo. Pero ciertamente este paso supondrá tomar distancia de los planteamientos kantianos, aunque el autor considera que la distancia tomada respeta el espíritu de la filosofía del regiomontano<sup>425</sup>:

Para hacer metafísico al hombre y ayudarlo así a plantearse y resolver las preguntas más decisivas sobre el sentido de su existencia, hay ante todo, que despertar en él un profundo sentido moral. En esto, sin embargo, también hoy superamos a Kant... quizá con el mismo Kant. Quizás podremos oír más fácilmente la confortante proclama del “Reino de los fines” que la austera voz del “deber”. Ambas llamadas se implican, como sabemos. Pero los densos años que han pasado desde Kant, como nos han enseñado a “angustiarnos” ante el posible sinsentido de la vida, así también nos han hecho especialmente sensibles a la voz salvadora de la solidaridad. Estamos más cerca de llamar espontáneamente al deber con su más noble y profundo nombre de amor. Desde luego, no tenemos el recelo que Kant tuvo por ese nombre, como posible vehículo de una simple simpatía sentimental. Quizá debemos por eso mismo vigilar para no declinar hacia ella. Pero, en todo caso, sabemos bien que la más profunda voz de lo humano en nosotros es la que nos llama, no sólo a “nunca tomar la persona como un puro medio” (“respetar”, diríamos de la persona), sino a “buscar el bien de cada uno como el propio” (“amar”, en el sentido pleno). El “Mitdasein” como especial estructura existencial debe extenderse hasta ahí (más allá del sentido pobre que tiene en Heidegger). El personalismo-comunitarismo de los pensadores cristianos contemporáneos (cuyos rasgos pueden, sin duda, encontrarse aún fuera de su ámbito confesional) es, entonces, la más cabal interpretación del hombre. Y, si eso orienta hacia la doctrina de Cristo, eso no querrá decir sino que, a través de su misma vocación metafísica, el hombre está llamado a ser cristiano.<sup>426</sup>

Revelador y provocativo fragmento. Me interesa traerlo a colación porque pone de relieve ese plus de exigencia de la ética que defiende Caffarena. Plus que según el texto viene dado por el sufrimiento, el reto que supone el mal (sobre todo moral) y que nos

---

<sup>425</sup> De hecho, Caffarena interpretará que “el Reino de los fines” de Kant adquiere su verdadera significación incluida en una ética del amor. Ética que, como veremos en breve, facilita superar la falta de sentido que supone para el hombre una ética formal del deber.

“En efecto, la trascendencia de la exigencia moral en la propia realización de la autenticidad del proyecto, ¿no es por la apertura al amor por donde quedará últimamente explicada? La interpersonalidad de los presupuestos básicos de la exigencia moral, tal como la analizó Kant (“el Reino de los fines”), ¿no es en el amor donde únicamente podrá recibir su plena significación? La moral kantiana del respeto a la persona es más indudable quizá. Pero ¿no tiene por su dinámica a concluir en una moral del amor, como la de Jesús?” MF., p. 234.

<sup>426</sup> YTRF., p. 198.

hace plantearnos el sin sentido de la existencia. El filósofo madrileño ante tal desafío propone como salvación la actitud solidaria. Lo que podríamos traducir como, mientras exista una actitud ética, amorosa, mientras creamos en su posibilidad, la vida tendrá sentido pese a todo mal. Pero tal actitud amorosa, en sentido plenario como dice él, siempre existirá porque, según lo visto, es considerada como parte estructural del ser humano, un existencial emparentado, pero de mayor alcance y profundidad, con el “*Mitdasein*” de Heidegger. Evidentemente, si aceptamos lo dicho hasta aquí, la frase final “*el hombre está llamado a ser cristiano*”, tiene su sentido. Aunque provocativa para una sociedad secularizada y plural como la actual, hay que entenderla en su justa medida. Ciertamente Caffarena no vuelve a utilizar una expresión como esta en sus últimas obras<sup>427</sup> (recordemos que el artículo al que pertenece este fragmento es de 1966, cuando la realidad social española era bastante diferente a la del 2007, año que publica su obra *El enigma y el misterio*). Aún así, y haciendo abstracción de lo dogmático de la expresión, que el hombre esté abocado a ser cristiano no quiere decir que la humanidad acabará profesando la fe cristiana, eso sería de una candidez peligrosa e inasumible, significa que el mensaje nuclear del cristianismo, más que una promesa escatológica de salvación, consiste en un mensaje de encuentro con el Misterio a través del amor al prójimo. La gran pregunta que recorre estas reflexiones es si tal mandato es un imposible o no. Caffarena ha querido mostrar que la capacidad de amar pertenece a la íntima constitución existencial humana, lo que le lleva a decir que, en tanto que el ser humano puede y tiende a amar, este es íntimamente cristiano, es decir, tenderá a realizar el mensaje cristiano aunque no profese dicha religión. Podríamos contraargumentar que esa no es la única experiencia humana, que otras tradiciones religiosas y culturales han primado otros aspectos humanos como son la creatividad, el conocimiento, etc. Tomando la filosofía de la religión de Caffarena como respuesta<sup>428</sup>, nuestro autor no tendría empacho en aceptar tales realidades en tanto que humanas y, sobre todo, no contradictorias con el discurso agápico. Solo que el primado de la dimensión práctica lo

---

<sup>427</sup> Seguramente tal expresión la utilizó por lo en boga que estaba en la teología del momento, puesto que no encaja con el *ethos* filosófico que predomina en el resto de su obra, sobre todo en sus últimos escritos. Es evidente que tal expresión esconde un cierto etnocentrismo que apunta a que la interpretación cristiana prevalece sobre las demás tradiciones, actitud nada favorable para el diálogo intercultural, fin del ejercicio hermenéutico de Caffarena.

<sup>428</sup> Cf., EM, sobre todo la primer parte, pp. 19-375.

es porque es la única respuesta ante el reto del sin sentido<sup>429</sup> y la angustia que nos impone el mal. En este sentido, tomando prestada la idea de Albert Camus, podríamos decir que Caffarena tiene una actitud rebelde ante el mal y la deshumanización. Pero una rebeldía que, al contrario de Iván Karamázov, no desemboca en el ateísmo (aunque una teodicea simplona que sirva para justificar el mal también es rechazada por él), sino que por el contrario, ante el reto del mal, la grandeza de la actitud ética humana, isla entre una inmensidad movida por los mecanismos de los intereses particulares, se nos revela como misterio que apunta, o más bien, simplemente insinúa, una fuente de sentido. El siguiente fragmento puede aplicarse plenamente a la actitud vital que se esconde detrás de la obra de Caffarena, lo que me lleva a definirlo como un hombre rebelde:

El rebelde no pide la vida, sino las razones de la vida. Rechaza la consecuencia que trae consigo la muerte. Si nada dura, nada está justificado; lo que muere está privado de sentido. Luchar contra la muerte equivale a reivindicar el sentido de la vida, a combatir a favor de la regla y de la unidad. La protesta contra el mal que es la esencia misma de la rebelión metafísica es significativa a este respecto. No es el sufrimiento de un niño lo indignante en sí mismo, sino el hecho de que ese sufrimiento no esté justificado. Después de todo, el dolor, el destierro, el encierro son aceptados, a veces, cuando la medicina o el buen sentido nos convencen de ello. A los ojos del rebelde, lo que le falta al dolor del mundo, como le falta a los instantes de su dicha, es un principio de explicación. La insurrección contra el mal sigue siendo, ante todo, una reivindicación de unidad. Al mundo de los condenados a muerte, a la mortal opacidad de la condición, el rebelde opone incansablemente su exigencia de vida y de transparencia definitiva. Busca sin saberlo una moral o algo sagrado. La rebelión es una ascesis, aunque ciega. Si el rebelde blasfema lo hace con la esperanza de un nuevo dios. Se estremece bajo el choque del primero y más profundo de los movimientos religiosos, pero se trata de un movimiento religioso desengañado. Lo noble no es la rebelión en sí misma, sino lo que ella exige, aunque lo que obtenga sea todavía innoble.<sup>430</sup>

Que la filosofía de Caffarena responda a una rebeldía no es de extrañar, porque rebelde es toda filosofía con vocación utópica, de hecho él mismo define, como vimos más arriba, el fenómeno religioso como un grito de protesta del ser humano contra su condición<sup>431</sup>. Su filosofía se rebela contra una religión estática que da respuesta a la conciencia de finitud de una forma infantil, ritualista y grupal, frente a una religiosidad dinámica que da respuesta a la finitud de forma universal, ética y madura, y siempre buscando el perfeccionamiento del ser humano. Caffarena canaliza su rebeldía en la defensa del amor benevolente, de ahí la centralidad que tiene en su discurso y siempre

---

<sup>429</sup> Más si cabe tras el desencantamiento de la naturaleza desde que se asumió en paradigma científico.

<sup>430</sup> Camus, A., *El hombre rebelde*, p. 120, Losada, Argentina, 2003.

<sup>431</sup> Cf., EM., p. 82.



con el objetivo, como mi tesis defiende, de: *hacer plausible una esperanza. La esperanza de la realización del ser humano a través la construcción de un proyecto ético universal.*

### – La posibilidad del amor universal

Como es patente, esta ética universal que plantea Caffarena es una ética amorosa, pero se nos impone una cuestión importante: aun aceptando que el ser humano estructuralmente es un ser abierto hacia los otros, con capacidad de amar, es decir, de querer el bien para el otro, ¿hasta qué punto es universalizable tal actitud? Tal vez sea espontaneo amar a tu familia, a tu clan, a tus conocidos, pero amar universalmente, amar a la humanidad, cuando la relación con ella es puramente formal, para nada personal, ¿qué significa? Ya vimos entre las dificultades para la relación interpersonal expuestas por Mounier estaba la identificación del ser personal a un grupo identitario, ya sea vinculado a una cultura, religión, nación, etc. Estas identificaciones nos hacen distinguir entre “nosotros” y “vosotros” generando así distancias en ocasiones aparentemente insalvables para el encuentro interpersonal. Sin embargo, tales identificaciones no son anecdóticas. Los seres humanos ante la pregunta de quienes somos inevitablemente vinculamos nuestra identidad a una tradición, unos valores, una cultura, etc. Es más, la ausencia o no identificación de estos aspectos nos hunde en graves crisis de identidad. Es decir, el sujeto necesita un marco referencial desde donde desarrollar su propia personalidad. Tales universos simbólicos o marcos tradicionales de referencia, si bien nos sirven de espacio común posibilitante de encuentros comunicativos con aquellos que lo comparten, también pueden suponer una frontera poco más o menos que infranqueable para los ajenos a dicho espacio de comunicación. En definitiva, si el amor no es entendido como un sentimiento superfluo y caprichoso y, por el contrario, se basa en un profundo encuentro con el otro: ¿cómo fundamentar el universalismo agápico y superar las barreras culturales identitarias?, ¿es posible “trascender”<sup>432</sup> la clausura, no solo autocéntrica, sino también cultural?

---

<sup>432</sup> Define Caffarena en EM., p. 541.

“Se acude también al término “trascendencia”, en contexto antropológico-ético, para expresar la superación de la clausura en sí mismo del individuo autoconsciente en su abrirse a “los otros” humanos. Dicha clausura, en el límite, se haría solipsismo gnoseológico (y, eventualmente, metafísico); pero, incluso superada esa forma extrema, permanece como clausura en el ámbito del

En sus reflexiones sobre el amor universal<sup>433</sup> Caffarena reconoce la dificultad que supone el asunto:

La misma idea de un amor universal es difícil, tenemos que reconocer. Cuando es usada, como ocurre hoy con tanta frecuencia, en contextos declamatorios, suscita una inevitable sospecha de insinceridad, de inautenticidad. Es muy explicable que Freud la viera como un contrasentido. Hay que ser muy cautos y críticos en la presentación y propugnación del amor universal. Sin embargo, resulta difícilmente evitable a quien de veras ha realizado un encuentro personal.<sup>434</sup>

Parece apuntar que el encuentro personal necesariamente apunta a la universalización del sentimiento benevolente hacia toda persona. Para desarrollar esta idea el filósofo madrileño se apoya de nuevo en el pensador cristiano Maurice Blondel. Rescata de su obra *L'Action* la idea de que una vez el sujeto experimenta el encuentro consciente del amor, este entra en un proceso cuya finalidad es la expansión de este amor a formas más universales y generosas. Proceso que no está exento de dificultades, retrocesos y fracasos ya que frente a esta tendencia altruista se da la tentación del egoísmo. Pero, en definitiva, lo más central es la importancia de la acción, de un proyecto común de realización conjunta como verdadero sentido del amor. Esta acción tiende necesariamente a la universalización. Leemos en Blondel:

Sin duda resulta extraño decir que, cuando queremos y actuamos, superamos a la familia y a la ciudad para que nuestros actos interesen y alcancen a la humanidad. Pero el fin ordinario de las decisiones conscientes ¿no parece, ya de entrada, en el motivo que las determina, por encima de todas las condiciones domésticas y políticas en cuyo ámbito se producen? Si el primer sentimiento de libertad y de deber implica la idea de un fin trascendente a todos los elementos conscientes de la acción, se debe a que la acción misma encierra en su expansión real algo más que sus condiciones individuales o sociales. Sépase o no, la acción voluntaria tiene una envergadura tal que, en un solo movimiento supera los límites de la sociedad doméstica o política. No se puede ni se quiere vivir sólo para uno mismo, sólo para los suyos, sólo para sus conciudadanos. Por la fuerza de un movimiento continuo que la arrastra, la acción supera también el ámbito mismo de la federación humana.<sup>435</sup>

No deja de ser paradójica la evolutiva del amor: por un lado este sólo se da plenamente en el encuentro personal, en la que se ha trascendido todas las

---

deseo autocéntrico impidiendo un reconocimiento pleno del “otro humano” (“tú”) en su realidad de igual. “Trascender esa clausura” es liberador y conduce a un enfoque más correcto de lo real. Conduce, sobre todo –y es, sin duda, lo más relevante–, a la visión valorativa auténticamente ética (“la humanidad, en cada persona, fin en sí y nunca mero medio”).

<sup>433</sup> MF., pp. 228, ss.

<sup>434</sup> MF., p. 230.

<sup>435</sup> Blondel, M., *La acción*, p. 321, 322, Biblioteca de autores cristianos, Madrid, 1996.

particularidades de la persona que hace que nos resulte simpática o estimable y, aunque la persona por definición es lo más particular, irrepetible, irreductible e intransferible que se pueda dar, ese encuentro personal nos lleva al amor más general, al amor a la humanidad. Caffarena intenta diluir esta aparenta contradicción exponiendo la lógica interna que rige el proceso:

Llegamos a esa universalidad por un doble momento articulado: ante todo, si el amor descubre la persona, por debajo de sus cualidades y en cierta independencia del mismo clima de simpatía, queda con ello estructuralmente abierto a toda persona. La lógica interna del amor lleva eso consigo: si no se aman unas cualidades sino la persona, ésta podrá y deberá encontrarse una y otra vez, donde quiera haya un encuentro verdaderamente humano, bajo las cualidades más diversas o incluso la antipatía [...]

La universalidad, es ante todo, virtual. Quiere decir que donde quiera que se descubra una realidad humana, se encontrará –más allá de la congenialidad que engendra la simpatía y las cualidades que provocan la estima– un fondo personal al que lógicamente se deberá reconocer como tal.<sup>436</sup>

Nuestro autor va a encontrar en la parábola del buen samaritano la inspiración para reflejar en qué sentido podemos hablar de la universalidad del amor personal, de hecho, según su interpretación, en dicho relato se articulan las categorías que dan forma al ideal de amor benevolente: encuentro personal, universalidad y praxis.

¿Quién es mi prójimo? es la pregunta a la que Jesús según el evangelio de Lucas responde con la parábola del buen samaritano. El prójimo es toda persona, pues en la narración evangélica se refleja el encuentro con un necesitado, siendo este, no solo desconocido, sino también de nacionalidad y religión diferentes, y no precisamente afines. Tampoco se expone que el necesitado tenga cualidades estimables. Simplemente la situación refleja el encuentro con alguien necesitado (atención a lo genérico de la expresión), no necesariamente ni afín en las creencias, ni virtuoso, por lo que lo que se deduce que el encuentro no despierta en el samaritano ni simpatía, ni estima, sino una “compasión” que Caffarena interpreta como:

...reflejo espontáneo del afecto personal que incluye la benevolencia. Estamos en el clima maduro del amor personal<sup>437</sup>.

Con esta referencia el autor de *El enigma y el misterio* recurre a la situación límite que, como defiende la filosofía jasperiana, nos posibilita aprehender la existencia. Son

---

<sup>436</sup> MF., p. 229.

<sup>437</sup> *Ibíd.*, p.230.

momentos en los que se transforma el horizonte de la vida, los objetos pierden su valor y se profundiza en la misma existencia<sup>438</sup>. Como vemos, para la fenomenología de Caffarena, la situación límite descrita manifiesta algo tan profundo como la *virtual universalidad del amor efectivo*, porque en su cuidado al extraño (un ser ajeno a mi mundo social y/o cultural) se le está reconociendo su realidad personal y por tanto como un ser prójimo. De este análisis se desprende que la capacidad humana de benevolencia con el necesitado es virtualmente universal porque, en el fondo, da igual qué persona esté delante mientras se vea menesterosa de ayuda. No obstante, pese a esta racionalización, Caffarena no deja de ver algo misterioso en este proceder:

¿No adivinamos un hondo misterio en este “descentramiento” del hombre autocéntrico y en esta fusión con su semejante? ¿Qué es lo que la hace posible?<sup>439</sup>

El misterio que encierra la actitud benevolente humana, la mística del amor –dirá en otro pasaje<sup>440</sup>–, que se apodera del hombre fiel a su vocación agápica hace que el ser humano se muestre como un enigma, lo que invita a la reflexión metafísica, pero no solo eso, como ya hemos apuntado más arriba, a su vez el amor supone la respuesta de sentido más plena a la que pueda llegar el hombre ya que, según la lógica planteada, es debido a que.

El hombre es complejo, y el eros humano se realiza en sus últimos estadios precisamente en el agape. El hombre, como hemos intentado demostrar, descubre que su mayor y más verdadero bien es darse, no buscarse (directamente); descubre la paradoja de Jesús en el Evangelio: “El que ama su alma se pierde, y el que quiere ganarla, tiene que perderla.” Hay que darse para encontrarse. El hombre que se encierra en sí mismo, él mismo se destroza, al empequeñecerse.<sup>441</sup>

No obstante, el carácter misterioso de la actitud desinteresada no engrana del todo con la visión dada por Blondel y recogida por Caffarena en *Metafísica fundamental* ya que parece que el propio proceso de implicación en la acción conjunta nos lleva de forma natural al compromiso con la universalidad. Podemos leer de nuevo en Blondel:

Al actuar, el hombre no limita su mirada a la familia, a la ciudad, a la humanidad. Su intención va todavía más allá. Como decían con razón los estoicos, el hombre penetra todo el universo. La acción

---

<sup>438</sup> Cf., Jaspers. K., *Psicología de las concepciones del mundo*, Gredos, Madrid, 1967.

<sup>439</sup> MF., p. 134.

<sup>440</sup> Cf., MF., p. 230.

<sup>441</sup> MF., p. 232.

voluntaria implica, en efecto, el sistema total del que ha tomado sus elementos y en el que pretende reinar. Por ello, no sorprende ver converger, en esta necesidad de solidaridad universal, dos tendencias aparentemente divergentes: por una lado, el propósito egoísta de la voluntad individual, que siempre busca llenarse y contentarse; por otro, el movimiento infinitamente complejo de la vida general, cuyo inmenso engranaje parece destruir todas las metas parciales y las pretensiones propias del individuo.<sup>442</sup>

Más coherente al respecto es Caffarena en *El enigma y el misterio*<sup>443</sup> ya que al tratar la evolutiva moral del ser humano recupera las tesis de Bergson<sup>444</sup> y Jaspers ya comentadas. Concretamente la tesis que rescata de Bergson es que la evolución de la ética y de la religión no se entiende como un proceso necesario u obvio que parte de la necesidad de amar a la familia, de ahí al clan, a la aldea, a la patria y por último a la humanidad en su totalidad. Por el contrario, amar universalmente implica una diferencia no sólo cuantitativa, sino también cualitativa con respecto al amor a la familia y a la patria. De ahí que el filósofo francés hable de una doble fuente de la moral y de la religión. Dos fuentes que, como vimos, si bien sus caudales se mezclan a lo largo de su correr por la historia, son esencialmente diferentes. En la historia este gran salto cualitativo de universalización se dio de forma notoria en el llamado por K. Jaspers

---

<sup>442</sup> *La acción*, Ob. cit., p. 323.

<sup>443</sup> Cf., EM., pp. 81-84 y 144-152.

<sup>444</sup> De 1983 es la obra de Caffarena *El teísmo moral de Kant*, Cristiandad, Madrid. En esta obra propone un original planteamiento de interpretación de la filosofía práctica de Kant. Plantea una síntesis entre la teoría de las dos fuentes de Bergson y la moral kantiana, en la que Caffarena percibe también dos fuentes: una más formalista que se centra en el “respeto” a la ley y en el “deber”; y otra más utópica centrada en el supremo bien y “el Reino de los fines”, es decir, en la felicidad o autorealización. Ciertamente que Caffarena detecta las profundas contradicciones existentes entre ambos autores (Bergson, desde un punto de vista biologicista, explica la moral con exclusión de todo origen estrictamente racional: o desde el instinto infra-intelectual o desde la mística supra-racional; y Kant explica la moral dando un papel preponderante a la razón pura (pp. 187-197)), pero cree que el diálogo entre ambos puede esclarecer la interpretación que él hace de Kant y dar una respuesta a las continuas contradicciones a las que se enfrentaba la filosofía práctica del regiomontano al oponer el mundo natural de la necesidad y el mundo moral humano de la libertad. En el fondo, lo que busca Caffarena en esta obra es acercar la ética y filosofía de la religión de Kant al cristianismo y el cristianismo a Kant, para hacer compatible esta fe con la idea de autonomía de la modernidad. De ahí su defensa de un creyente hermeneuta, de un creyente que puede aplicar criterios racionales a su fe y no reducir todo a un oscuro misticismo o a una fe ciega que obedece la máxima de Tertuliano “*Credo quia absurdum*”.

“Pienso, entonces, que, con todos los riesgos que sean y que no son suprimibles, el creyente hace la opción más sensata cuando asume el “principio kantiano” y busca la infraestructura racional de su fe. La humanidad y la modestia (que son siempre obligadas y más en cuestiones tan delicadas) imperan respecto a los que se acogen a la lógica del credo quia absurdum; pero sea permitido alegrarse de no tener que seguirlos... e incluso desear estar a salvo de los nada infrecuentes brotes fanáticos que su postura propicia.” TMK., pp. 234, 235.

En el siguiente apartado dedicado a la moral atenderemos como es debido esta importante obra de Gómez Caffarena.

“*tiempo-eje*”, periodo en la que surgen las religiones universales y el pensamiento filosófico. El porqué es algo que no aclara ni Jaspers ni Bergson, lo que a Caffarena le da pie para defender el carácter enigmático del amor universal y así plantearlo como hierofanía privilegiada y acorde con el proceso de secularización iniciado en la modernidad<sup>445</sup>. Al hilo de esto último, tal planteamiento le servirá de base para esbozar un pensamiento metafísico que pretende, como hemos indicado repetidas veces, ser comprensible y plausible para el hombre culto actual, es decir, asumible desde la visión desencantada de la naturaleza que proporcionan las ciencias.

---

<sup>445</sup> Caffarena aboga, como hemos visto, por una religiosidad dinámica caracterizada por una profunda y coherente vivencia personal y un exigente compromiso ético. De alguna manera esta religiosidad ha de ser mística, pero un misticismo, como ya apuntamos en su momento, que no supone pasividad, ni actitudes acríticas y dogmática, sino, por el contrario, invita al encuentro interpersonal desde aceptación de la finitud de las perspectivas (TMK, pp. 239,241). Me parece interesante, pese a su extensión, introducir una cita del libro “El fenómeno místico” de Martín Velasco del que bebe Caffarena. Velasco en el contexto del debate sobre el diálogo ecuménico dice sobre la mística.

“Hace un momento aludíamos a los dos escollos que el diálogo interreligioso debe evitar: el dogmatismo y el indiferentismo. Ningún sujeto religioso está mejor armado contra esos dos peligros que el sujeto místico. Contra el dogmatismo, porque el místico ha operado una radical relativización de todas las mediaciones que comporta la religión: creencias, ritos, prácticas, instituciones. Él ha hecho personalmente la experiencia de los servicios que pueden prestar y de su radical insuficiencia para procurar una unión con Dios, o con lo último [...] Nadie mejor para relativizar las diferencias teológicas, rituales, éticas, institucionales, que separan y a veces enfrentan a las religiones, que el místico que ha sentido la necesidad de envolver todas sus palabras en silencio; de purificar sus afirmaciones en la negación de los modos concretos de lo afirmado...” *El fenómeno místico*, p. 471, Trotta, Madrid, 1999.

Asumiendo este planteamiento, Caffarena ve como única vía de encuentro interreligioso (pero que podríamos extrapolar al ámbito personal, es decir, como vía para el encuentro personal y por tanto como vía de amor universal) el proceso de profundización en nuestra propia tradición y condición humana, y en la asunción del difícil proyecto de realización por medio de la heterobenevolencia, lo que implica una profunda conversión de la actitud personal. Valgan los siguientes fragmentos como síntesis de su planteamiento.

“La “religiosidad estática”, ante la urgencia de abrirse a lo universal, solo tiene el recurso de la acumulación ecléctica. La religiosidad dinámica presenta una posibilidad muy diversa como camino de apertura: a lo universal por profundización.” E.M., p 215

“La “religión dinámica” es más depurada; requiere, junto con la vivencia religiosa, una seria ilustración y una voluntad de síntesis vital coherente. Supone una conversión personal.

He considerado en mis análisis anteriores con especial atención al “creyente hermeneuta”, que ejerce una apertura dialogante a los factores de la Modernidad ilustrada y va así logrando laboriosamente una religiosidad más auténtica. Ese creyente debe hacerse consciente de haber emprendido un camino difícil. En expresión hoy repetida, encontrará de un modo o de otro lo místico como lo único en lo que la religión, como él la entiende, podrá, a la altura de nuestro tiempo, realizar lo que busca.” EM., p. 214.

– **Reflexiones críticas sobre las implicaciones del amor benevolente**

Soy consciente de la dificultad del asunto que nos ocupa. No serán pocos los que al leer las páginas precedentes piensen que la visión antropológica que se ofrece es demasiado optimista, idealizada e incluso cándida. También podrían pensar que una visión tan elevada del hombre, a la que le va adherida una ética de exigencia extraordinaria (pese a lo deseable de lo evocado) en la práctica si se asumiese psicológicamente podría derivar en una profunda culpabilidad castrante. Desde el punto de vista colectivo podría ser fundamento de movimientos utópicos cegados por un apriorismo ideológico, lo que propiciaría actitudes dogmáticas que posibilitan necias justificaciones de la violencia.

Por el contrario, de forma más positiva, plantear la existencia humana como una realidad capaz de amar, aun con sus limitaciones, hace posible plantear una utopía que, más que aportar una hoja de ruta hacia su realización, nos facilita un importante criterio crítico con el que poder juzgar las diferentes movimientos económicos y políticos de la historia. Nos aporta una base teórica y una fundamentación a ideas tan absolutamente relevantes como la de los derechos humanos. Por último, pero no por ello menos importante, más bien lo contrario, tal antropología proporciona un ámbito de construcción de sentido, pues vindicar la capacidad de desarrollo moral desde la asunción de la capacidad agápica humana supone entender la vida y la historia como un proceso, lo que dota de sentido a la existencia; existencia que sin tal capacidad se reduciría a la mera lucha circunstancial por la satisfacción de unos intereses particulares. En principio no tendría por qué haber problema en aceptar esto último, pero, ante el actual panorama de continua mercantilización de toda realidad, muchas personas se sienten frustradas, alienadas y deshumanizadas, por lo que se rebelan. En su rebelarse revelan que el ser humano aspira a algo más, que el ser humano busca lo que más plenamente le realiza: el encuentro interpersonal.

Este discurso, no carente de cierto romanticismo, no engrana con una época a la que se le ha colgado el cartel de “post” (posmoderna, poscristiana, posindustrial, poshistórica...) esto es, una época donde ya no son posibles los macrorrelatos de sentido, donde la realidad se licua, se nos va entre los dedos en tanto que carece de esencia, es puro fluir, por lo que es incomprensible de forma plena, es imposible de dotarla de un sentido pleno. De aquí que el discurso esencialista de la fenomenología

que practica Caffarena es visto por el postmoderno como un residuo de la pasada modernidad<sup>446</sup>. Ni siquiera su hermenéutica podría engranar con el espíritu posmoderno pues, como hemos ido viendo, aún en la relativización del discurso y la creencia, Caffarena pretende llegar por un proceso de crítica interna y profundización a un determinado conocimiento ontológico, en tanto que condición de posibilidad del diálogo y el encuentro. Evidentemente Caffarena no acepta el planteamiento posmoderno más que como una moda o una vía filosófica de corto recorrido, entre otras cosas, por su imposibilidad de aportar un proyecto ético universal<sup>447</sup>. Tal vez tenga razón. Hoy en día, sobre todo a partir del siglo XXI, más que de posmodernidad hablamos de “*era global*”<sup>448</sup> –algo que ya intuyó Karl Jaspers, lo que le hizo decir que solo a partir de ahora es cuando podemos hablar propiamente de “historia universal”<sup>449</sup>–. En la actualidad, dicha intuición se nos hace patente gracias al espectacular avance de los

---

<sup>446</sup> Al respecto es revelador el siguiente texto de Tony Judt.

“Hoy en día no nos sentimos cómodos con nada de eso (se refiere a la narraciones históricas realizadas desde el socialismo, la moral o la religión). Es difícil hablar de la historia del progreso. No quiero decir que no podamos ver progreso por todas partes si nos lo proponemos, pero también podemos ver tanto retroceso que no es fácil afirmar que el progreso es la condición por defecto de la historia humana. La única área en la que se ha producido una ingenua vuelta a esa forma de pensar es en las versiones más burdas del pensamiento económico de los últimos treinta años: el crecimiento económico y los mercados libres no meramente como condición necesaria para la mejora humana, sino como la mejor versión de esta. En cuanto a la ética pública, a pesar de Kant, seguimos careciendo de una base consensuada que no sea religiosa en origen.” *Pensar el s. XX*, Ob. cit., p. 250.

<sup>447</sup> Gómez Caffarena, J., *Diez lecciones sobre Kant*, p. 15, Trotta, Madrid, 2010

<sup>448</sup> Por ejemplo, para el historiador británico Anthony Pagden vivimos en una época “post-pos-moderna” caracterizada por el “cosmopolitismo”, los lenguajes de la “globalización” y el “multiculturalismo”. Cf., “Las tres grandes tradiciones históricas. Una genealogía de la posmodernidad”, en *El pasado y sus críticos*, Fundación Juan March, Madrid, 2002.

<sup>449</sup> “El mundo actual con sus grandes bloques de América y Rusia, con Europa, India y China, con el Asia anterior, Sudamérica y las restantes regiones de la Tierra, por virtud de un lento proceso, a partir del siglo xvi, y gracias a la técnica, se ha convertido «fe hecho en una unidad de comunicación que, aun en medio de luchas y disensiones, empuja cada vez hacia la unificación política, sea compulsivamente en un despótico Imperio mundial, sea, por inteligencia y acuerdo, en una ordenación jurídica del mundo.

Se puede decir: hasta ahora no hubo historia universal, sino solamente un agregado de historias locales.

Lo que llamamos historia, que en el sentido que ha tenido hasta ahora está tocando a su fin, no es más que el intervalo de cinco mil años transcurridos entre la población de la tierra, a lo largo de los milenios prehistóricos, y el comienzo actual de la verdadera historia universal. Antes de la historia los grupos aislados de hombres sin conciencia de su conexión vivían una vida en que no hacía más que repetirse todo siempre, muy parecida al acontecer natural. Pero después, en nuestra corta historia hasta el presente, los hombres se encontraron, se reunieron para actuar en la historia universal y adquirieron el bagaje técnico y espiritual para arrostrar el viaje. Nosotros lo comenzamos precisamente ahora.” Jaspers. K., *Origen y meta de la historia*, p. 46, Alianza editorial, Madrid, 1985.



medios de comunicación que han posibilitado, por lo menos, una opinión pública global, así como un comercio global que está dejando absolutamente obsoletas las instituciones políticas decimonónicas de los Estados nación. Por otro lado, los cada vez más acuciantes problemas ecológicos nos obligan a tener que tomar decisiones de forma concertada, aunque todavía no haya tomado forma institución universal alguna con potestad jurídica suficiente como para poder dirimir conflictos en función de un derecho internacional dado.

En definitiva, el futuro es muy incierto, pero todo apunta a la necesidad de tener que tomar decisiones de forma globalizada. Esta unidad puede, como decía Jaspers, derivar hacia un despótico Imperio Mundial o hacia una ordenación jurídica global. Parece que el poder despótico está tomando formas económicas, sin embargo, es históricamente recurrente que las reformas políticas vayan a remolque de los procesos económicos, lo que nos permite pensar en un futuro más justo. En definitiva, nos movemos entre el choque de civilizaciones<sup>450</sup> o una alianza de las mismas basada en la posibilidad del diálogo. Es obvio que desde ambas perspectivas cabe la posibilidad de llegar a un equilibrio global, es decir: que el ser humano se mueva exclusivamente por intereses particulares, que el conflicto sea intrínseco a las relaciones humanas, que el encuentro intercultural sea imposible y que nos identifiquemos como miembros de la humanidad (y no solo como miembros de una tradición histórica) sea inviable, no implica que no se llegue en algún momento a un orden universal. Orden universal que en este caso sería entendido como equilibrio (siempre precario) de intereses y sostenido en gran medida por el miedo a una posible destrucción total fruto del conflicto bélico entre sociedades tecnificadas.

Tal vez esta última reflexión hable muy poco en favor de la capacidad agápica del ser humano, que, de darse, sería algo excepcional y, como mucho, puede plantearse para el ámbito más privado y moral, pero poco tendrá que ver con el mundo político que —como decía Kant— nos anima a ser astutos como la serpiente<sup>451</sup>.

Como hemos visto, la antropología de Caffarena remite a una experiencia vital más honda que nos aboga, si queremos ser coherentes con tal experiencia, a un compromiso ético que no puede dejar de tener su reflejo en la historia. No se trata de negar el

---

<sup>450</sup> Huntington, S. P., *The clash of civilizations*, The free press, London, 2002.

<sup>451</sup> Kant, I., *Sobre la paz perpetua*, p. 84, Alianza, Madrid, 2001.

conflicto, como creo ha quedado evidenciado en las páginas precedentes, sino que, en lo posible, realizar lo que nos humaniza. El equilibrio de fuerzas que más arriba he esbozado no necesariamente es sinónimo de un mundo más humanizado<sup>452</sup>, de ahí que Caffarena inste con su antropología al fomento del diálogo y el encuentro interpersonal, ya que tal comunión, para una humanidad éticamente madura, significaría su más plena realización. Según Caffarena:

No puede haber amor coherente a la humanidad que se desinterese de lo político.<sup>453</sup>

El planteamiento revela graves cuestiones que nuestro autor articula del siguiente modo.

¿Qué tipo de mundo social y político sería lógico configurar desde esa visión cristiana de la humanidad fraternal? ¿Sería un mundo donde unos pocos vivieran a costa de los muchos? ¿Un mundo donde cada cual mirara por sí, buscando el mayor beneficio, sea lo que sea que ello traiga a los otros? ¿Un mundo donde el que ha logrado el poder lo ejerza para su provecho, oprimiendo la libertad ajena?— ¿O, por el contrario un mundo en el que se busque la mayor libertad e igualdad posibles para todos?<sup>454</sup>

Lo que propone es que no hay que escindir lo ético de lo político, por el contrario hay que trabajar por vincular la libertad, la igualdad y la justicia a un proyecto político

---

<sup>452</sup> Al respecto considero interesante el análisis de Tomás Domingo Moratalla que califica la filosofía de Hans Jonas, evidentemente no de *antropocéntrica*, pero tampoco como *biocéntrica*, sino como *antropológica*. Este concepto que introduce Moratalla se entiende en relación a la interrelación que Hans Jonas ve entre la naturaleza y el hombre ya que, al igual que en Heidegger, el ser es con el mundo. Según su antropología el hombre es ser-en-la-naturaleza, una forma de ser que introduce en el mundo, aparte de una capacidad de destrucción, también la conciencia, la ética, los valores y la responsabilidad. Dentro de esta responsabilidad, fundamentada en una metafísica y antropología, en la que no entraré, no solo se asume como imperativo el deber de conservar la vida, sino una forma de vida determinada, una forma de vida que respete la esencia humana. No cualquier forma de vida es válida, de ahí la importancia de la antropología, de ahí que su ecologismo sea antropológico.

“La antropología está relacionada íntimamente con la metafísica y con la ética. El principio de responsabilidad se dirige, como hemos dicho, a la naturaleza y al ser humano, al ser humano en la naturaleza. Con la aparición del ser humano en el proceso evolutivo, el deber ser enraizado en la naturaleza adopta la forma de una obligación, y esto es así porque el hombre puede querer destruirse, como parece manifestarse hoy en día. En la naturaleza, la autoconservación no tiene por qué ser ordenada; en el ser humano es objeto de una preferencia, de un querer. La vida como tal está orientada hacia fines. Con la conciencia, estos fines pasan a revestir la significación de valores. En el plano humano, el bien contiene la exigencia de su realidad bajo la figura de un imperativo. Lo que debe ser preservado es la vida, una vida que se expresa de forma peculiar en el ser humano. Hay que garantizar la continuidad de la vida humana, la existencia, pero también una determinada esencia del ser humano, o como Jonas prefiere decir, “una imagen del ser humano”. Domingo Moratalla, T., “La ética antropológica de Hans Jonas en el horizonte de la fenomenología hermenéutica.” *Thémata. Revista de filosofía*. Núm. 39, 2007.

<sup>453</sup> EHC., p. 207.

<sup>454</sup> *Ibíd.*, p 208.

cuya concreción se ha de realizar poco a poco, con prudencia, siempre con la idea regulativa en mente de que no hay verdad absoluta que pueda alcanzar el conocimiento humano, ni ideal que esté por encima de la persona, aunque tampoco sin perder la capacidad crítica que el espíritu utópico fundamentado nos aporta<sup>455</sup>. Renunciar a este espíritu supondría caer en el pragmatismo (donde la política se entiende como un mero problema técnico), el cual deja abierta la posibilidad de abusos lesa humanidad, como hicieron en su momento los idealismos absolutos. Por otra parte, los mentados principios morales están íntimamente relacionados con la vivencia del amor agápico, ya que no hay tal si no hay una defensa de la libertad y la igualdad. A su vez, tales valores se sostienen, antropológicamente hablando, por una íntima experiencia agápica del ser humano y en la esperanza de su desarrollo, lo que aporta una dimensión mucho más amplia a lo moral y político, ya que los inserta en el ámbito del sentido plenario.

Todo esto nos lleva al siguiente paso en nuestra investigación: la ética. Una ética que se enfrenta a graves problemas como: la síntesis entre la, en principio, heterónoma moral cristiana fundamentada en Dios y la autonomía de la ética formal; la síntesis entre el formalismo del deber y la esperanza de la autorrealización por la vía del amor, que, por otra parte, será difícil de universalizar si su sentido último se fundamenta en la creencia religiosa, para nada generalizable (diferente será si se fundamenta en el mero humanismo, en el puro amor interpersonal tomado como hecho de experiencia). En cualquier caso, es intelectualmente complejo afrontar la síntesis entre la universalidad del deber y la particularidad a la que apunta la realización de un proyecto de sentido, siempre inscrito en alguna tradición cultural. Por otra parte, y al hilo de lo anterior, que los imperativos morales se fundamenten en una profunda vivencia, en la vivencia del amor agápico, planteará siempre el problema de la universalidad. Aunque Caffarena haya desarrollado un análisis fenomenológico que intenta plasmar la esencial estructura existencial del ser humano, en último término su estudio no deja de remitir a la vivencia del amor, al ámbito sentimental. Sentimientos o vivencias que surgen ante la presencia del otro y que excede en mucho los que puedan despertar las cosas. ¿Esto es así necesariamente?, podríamos no solo preguntar, sino contraponer la persistente experiencia histórica de actos contra lo personal y a favor de lo material. Esta “mística del amor”, como ya se diera cuenta Kant, fundamenta todo humanismo y tiene serios

---

<sup>455</sup> Cf., *Ibíd.*, p. 224.

enemigos en la actualidad. Enemigos que nos invitan a pensar que dicha mística no corresponde sino a bellos y fatuos deseos. Entre ellos encontramos a: sociedades que priman el tener al ser y, por tanto, valoran a la gente en tanto lo que tienen, introduciendo al ser humano en el juego de la mercantilización como entró en su momento el arte; las corrientes de pensamiento que plantean la interpretación científica como la única verdadera, en tanto que es la única con resultados prácticos, lo que reduce la experiencia humana a explicaciones causales, dejando la pregunta por el sentido, no solo sin respuesta, sino ella misma carente de sentido.

Por otro lado, no podemos mirar a la religión como posible fundamento. Si cayéramos en la tentación de recurrir a la trascendencia como fuente de sentido, nos encontraremos con una evidencia: las creencias religiosas no pueden fundamentar una ética universal porque estas no son universales. Hace tiempo que se abandonó la idea de una *philosophía perennis* que las hermanara. Habrá que atender entonces a la metafísica como aquí se ha estado entendiendo: como fe filosófica, es decir, como fe razonada y que parte del análisis existencial humano, esto es, de nuestras vivencias. La conocida reflexión que hace Hans Jonas en su obra *El principio responsabilidad* de alguna forma sigue este esquema. Él hace derivar de lo que vivimos como un bien-en-sí (la vida, el ser contra el no-ser<sup>456</sup>) una serie de imperativos formulados a modo kantiano que la humanidad tenderá a desarrollar (según su escéptica previsión) a través de la heurística del miedo. Por su parte Caffarena no entra en el debate ecologista<sup>457</sup>, su antropología se centra en la vivencia del amor, en el valor que tal experiencia le otorga a lo humano, en la esperanza de que su desarrollo llegue a coincidir con el máximo interés particular, en la esperanza de aunar ética e interés, ética y felicidad. Este proceso, en tanto que humano, podrá fundamentar una ética universal y aplicar el imperativo categórico fundamentado en el respeto y el amor al prójimo, lo que hace de la antropología y la metafísica algo absolutamente capital para pensar lo ético.

Para concluir, una nueva cuestión se nos plantea. Hemos descrito que una de las causas del desmoronamiento del amor en la modernidad ha sido la absolutización del

---

<sup>456</sup> *El principio...*, Ob. cit., p. 230.

<sup>457</sup> Algo ineludible a día de hoy. De hecho el humanismo, entendido como antropocentrismo ha de afrontar las críticas ecologistas que le hacen responsable de que la mentalidad moderna haya percibido a lo “no-humano” como entes indignos y, por tanto, como meros útiles, lo que nos ha llevado a este estado de insostenibilidad ambiental.

sujeto. El sujeto se ha percibido a sí mismo como omnipotente pues las dos cosas que tradicionalmente le limitaban, Dios y la naturaleza, han ido perdiendo su preeminencia: por un lado Dios, poco a poco, con la modernidad, con la liberación de la política, el conocimiento y la ética respecto de la religión, se hizo irrelevante; por otro la naturaleza, con el paradigma científico-técnico y el avance de la tecnología perdió su estatus de amenazante y enigmática, y se convirtió en algo evidente, desencantado, manipulable, lábil. Se redujo a mera materia prima al servicio de los deseos humanos (cosa que ha supuesto una liberación para la humanidad inaudita hasta la fecha). Así que, tras estos procesos, el único límite que percibe la voluntad es la muerte<sup>458</sup> u otra voluntad, lo que nos lleva al odio estructural en nuestras relaciones. Curiosamente, el antropocentrismo extremo que derivó en el individualismo y en la técnica como respuesta a la liberación del hombre supuso en el s. XX un profundo proceso de deshumanización expresado en dantescas guerras, severas crisis ecológicas, extremas desigualdades sociales y permanentes crisis de sentido. Tal vez el adulterado proyecto humanista moderno –como propone nuestro autor–, antes de ser desechado (posmodernidad), debe ser reasumido desde la prioridad de la razón práctica y tomando como base antropológica de ella el existencial agápico del ser humano. Esto nos lleva a plantearnos que, tal vez, la única forma para que volvamos a adoptar el amor como posibilidad es desde la aceptación de nuestra propia limitación. Lo que no quiere decir postular una vuelta a formas pasadas de sumisión del hombre con respecto a la naturaleza o los dioses, ya que resultaría, si no imposible, sí del todo indeseable. Otra vía más acorde con los tiempos la encontramos en una nueva relación con la naturaleza y con Dios para los creyentes. Respecto a la naturaleza: la relación con ella en vez de ser de dominio ha de fundamentarse en nuestra responsabilidad ante su precario equilibrio pero necesario para una vida humana auténtica (el ecologismo antropológico que comenta Tomás Domingo Moratalla en el artículo citado más arriba). Respecto a Dios, el fomento de una experiencia espiritual de corte personal y vinculada a la acción solidaria, es decir, del tipo dinámico que se ha descrito en este trabajo. En ambos casos,

---

<sup>458</sup> Aunque la biotecnología no ve infranqueable este límite. Al respecto, extremas son las teorías del transhumanismo.

uno más directamente que otro<sup>459</sup>, considero que la antropología de José Gómez Caffarena tiene mucho que aportar.

Con estas reflexiones doy por concluido nuestro recorrido por la antropología de Gómez Caffarena. Creo que han quedado reflejados y fundamentados los ítems más importantes a partir de los cuales entenderemos de una manera más plena su proyecto ético, asunto que inmediatamente atenderemos y con el que cerraremos el presente trabajo.

He resaltado en primer lugar en qué sentido la filosofía de Caffarena es una filosofía del sujeto: cómo lo entiende y qué diferencias hay respecto a las filosofías del siglo XIX. Para ello he contrapuesto el pensamiento de nuestro autor con Descartes y Nietzsche a través de la lectura que de ellos hace un autor en cierto modo tan afín a Caffarena como Paul Ricœur. Todo ello con el objetivo de, en este mismo apartado, reflejar la atestación más profunda de la filosofía del pensador madrileño, que no es otra que el sujeto no solo es una realidad personal, sino que esencialmente es bueno. Idea esta que nos ha llevado a reflexionar sobre el reto insuperable del mal. En este caso el diálogo establecido ha sido con Marx y, sobre todo, Freud. Una vez determinadas las premisas o mejor dicho las presuposiciones caffarenianas, de una forma mucho más analítica, he pasado a exponer los existenciales más relevantes de su antropología. El primero (y tal vez más problemático de abordar desde la fenomenología) ha sido la “mundanidad”. Tras él tratamos la temporalidad. Espacio y tiempo como las dimensiones más determinantes del ser humano. Dentro de la temporalidad he dividido su análisis en dos categorías: la “facticidad” y la “proyección”. Dos formas de vivir el tiempo que encierran toda una serie de *vivencias metafísicas* como es el amor, la admiración, la inquietud radical, la exigencia moral, la libertad. Dentro de la *facticidad* tratamos la relación con el mundo desde el ámbito cognoscitivo y desde el emotivo. En este último apartado destacamos a la admiración como experiencia más determinante que distingue la vivencia humana con su entorno, sin dejar de contraponer la vivencia del absurdo. Dentro de la dimensión temporal proyectiva tratamos el deseo (aspecto autocéntrico del hombre) y el amor (aspecto heterocéntrico). No introduje el amor en el

---

<sup>459</sup> No obstante, no dejan de ser interesantes los retos éticos que plantea Caffarena, entre ellos el ecológico, en su obra *Qué aporta el cristianismo a la ética*, pp. 82-91, Fundación Santa María, Madrid, 1991. Y en el prólogo del libro de Domingo Moratalla, A., *Un humanismo del siglo XX: el personalismo*, Cincel, Madrid, 1986.

grupo de las emociones porque este desborda en gran medida dicha categoría, aunque sin duda es uno de los sentimientos más relevantes y motivadores. A su vez, el análisis de estas vivencias nos ha llevado a reflexionar sobre la libertad humana y sobre la exigencia ética que el hombre experimenta como la forma más auténtica de realizar su humanidad. Creo que con este recorrido y con todas las referencias críticas que hemos ido realizando queda planteada, no solo la antropología de Caffarena, sino las bases desde donde parte su filosofía práctica.





### III. UNA ÉTICA CRÍTICA Y ESPERANZADA<sup>460</sup>

La antropología de Caffarena, además de ser la base en la que se sostiene la plausibilidad de cierto conocimiento metafísico, no se entiende en su plenitud sin atender a su función, como hemos ido apuntando, fundamentadora<sup>461</sup> de la ética. Muestra de ello es la constante referencias prácticas que hemos tenido que realizar en el análisis de los existenciales tratados, sobre todo en el referido al amor, debido a que su ética es de carácter formal y agápico. Por este motivo, para guardar cierta coherencia expositiva, hemos concluido la antropología tratando el mentado existencial del ser humano por considerarlo pródromo para el proyecto ético del autor de *El enigma y el misterio*.

Recogiendo la metáfora bergsoniana de las fuentes, podríamos decir que la ética de Caffarena bebe de, en vez de dos, por lo menos tres fuentes: el cristianismo, la filosofía práctica de Kant, y las categorías de “religión dinámica” y “ética abierta” de Bergson. Tres fuentes que aportan diferentes caudales y que Caffarena aúna para formar una corriente unitaria, para configurar un pensamiento ético lo más coherente posible. Sin embargo, la síntesis exigida para ello no es sencilla; de hecho, a priori las fuentes aparentan ser bastante irreconciliables, como si una fuera de agua y las otras de aceite; no obstante, en las obras del filósofo madrileño se aprecia un fuerte ejercicio

---

<sup>460</sup> Con este título recojo la interpretación que Juan Masiá hace de la filosofía de Caffarena y que pone en relación con el pensamiento de Ricœur. Mientras el autor francés es para Masiá el símbolo de la esperanza crítica, Caffarena lo sería de la crítica esperanzada. Un pensamiento que se ancla en el polo crítico kantiano y el polo evangélico esperanzado. Cf., Masiá Clavel, J., “De la antropología crítica a la ontología esperanzada” en *Cristianismo e ilustración*, Ob. cit., pp. 70,71.

<sup>461</sup> Por fundamento entiendo lo argumentado en el apartado titulado “El reto de la ética” del primer capítulo del presente trabajo.

hermenéutico para articular los diferentes elementos que componen su ética, cuyo fin es aportar algo a los debates sobre la fundamentación, el relativismo y el universalismo, y la relación entre el aspecto deontológico con el teleológico. Cuestiones todas ellas centrales para la filosofía práctica occidental, por lo menos desde Kant.

El cristianismo aporta el principal caudal al río llamado “ética caffareniana”. Tan es así, que las otras dos fuentes son tratadas por nuestro autor como herramientas interpretativas para detectar la esencia de la ética cristiana. Tendremos que ver qué moral cristiana es la que valora y asume, pero para ello, a su vez, habrá que atender las otras dos influencias, principalmente la kantiana. La ética del regiomontano configura lo que hemos llamado la segunda fuente que, como ocurre con la primera, tampoco es entendida de forma canónica ya que nuestro autor va a defender una lectura que se aleja de las clásicas interpretaciones formalistas y logicistas. La tercera y última fuente tal vez sea la más débil, pero tiene una función muy relevante en la ética del filósofo madrileño pues aporta, además de un modelo interpretativo aplicable a las dos anteriores fuentes, el aspecto místico, esencial para la cuestión del sentido, la fundamentación (que aunque subjetiva, es expresable) y para plantear la viabilidad de tan exigente moral como es la del amor.

Ya hemos tratado en la antropología de alguna manera las tesis que Caffarena rescata de Bergson y de Kant, en el presente capítulo veremos cómo las aplica a la interpretación del cristianismo y dentro del marco moral. Aunque las teorías de estos autores parezcan antitéticas su posible síntesis le posibilita a nuestro autor plantear la ética cristiana como una ética formal autónoma pero sin olvidar el ámbito salvífico y teónimo que indudablemente en ella se da. Es decir, su planteamiento pretende superar la clásica contradicción entre ética teónoma (heterónoma) y autónoma, es más, para él la autonomía moral del individuo adquiere su fuerza y sentido gracias al modelo de un “Bien Supremo”. Por ahora dejémoslo así enunciado.

En el fondo tras las etiquetas de “cristianismo”, “Kant” y “Bergson” se esconden tres categorías fundamentales para la ética que estamos atendiendo: “el amor”, “la autonomía” y “lo místico”. Considero que si somos capaces de entender bien la dialéctica dada entre estos tres elementos comprenderemos el engranaje esencial del pensamiento caffareniano. Una de las claves para comprender dicha dialéctica radica en atender a una cuarta noción que recorre toda la argumentación: la utopía. Una categoría

que en Caffarena está muy influida por el pensamiento de Ernst Bloch (al que, siguiendo la imagen planteada, podríamos atribuirle una posible cuarta fuente) y que, desde el punto de vista antropológico, se asienta en el existencial del deseo, uno de los más importantes en su filosofía. Ya vimos que en el grado de madurez más elevado del ser humano el deseo de realización, de perfección, tiende a coincidir con el acto benevolente, esto es, amoroso y ético, lo que a su vez supone, que el acto desinteresado, de existir, supone la máxima manifestación de la autonomía y realización, en su sentido más profundo, de la libertad humana. Ahora bien, tal desinterés ha de ser, no solo compatible, sino coincidente con el deseo de realización personal, es decir, con la utopía. Una utopía que, en tanto que basada en un profundo humanismo, respeta plenamente la autonomía personal y, por ende, huye de todo determinismo historicista, pero que, en tanto que proyecto intrahistórico, vincula necesariamente la ética con el pensamiento político, entendiendo la política como la búsqueda de un modelo social lo más justo posible. Evidentemente, las nociones temporales no lineales y las críticas a los metarrelatos de la posmodernidad (aunque ya presente en la categoría de “eterno retorno” de Nietzsche), que dotaron al concepto de “utopía” de un tinte peyorativo, suponen un grave reto filosófico y una fuerte dificultad para el diálogo intercultural e interreligioso. La crítica al metarrelato tiene potentes razones. Magistralmente Tony Judt expone así la umbría de las utopías dominantes durante la primera mitad del S. XX:

La cuestión es si en principio se está de acuerdo con permitir que el relato se interprete en nombre del futuro, o de si se cree que debería cerrarse cada día.

Otra distinción importante se refiere a aquellos que hacían cálculos futurodependientes en su nombre o en el de otros, y a los que haciendo dichos cálculos se sentían libres para imponérselos a otros. Una cosa es decir que estoy dispuesto a sufrir ahora por un futuro incognoscible pero posiblemente mejor, y otra muy distinta autorizar el sufrimiento de los demás en nombre de esa misma e inverificable hipótesis. Este, en mi opinión, es el pecado intelectual del siglo: emitir un juicio sobre el destino de los demás en nombre de su futuro tal y como tú lo ves, un futuro en el que puede que tú no hayas realizado ninguna inversión, pero referente al cual afirmas poseer una información exclusiva y perfecta.<sup>462</sup>

Sin embargo, una perspectiva temporal en la que se rompe con la relación causa y efecto y con nociones como la de “progreso”, muy presente en la cultura occidental en ámbitos de pensamiento de inspiración posmoderna, difícilmente puede ser asumida por el proyecto caffareniano, ya que, aunque aporta una necesaria crítica a los excesos de esa devastadoras utopías devenidas en ideologías, en su radicalidad no da cuenta de

---

<sup>462</sup> Judt, T., *Pensar el siglo XX*, p. 97, Taurus, Madrid, 2013.

algo, según la antropología que hemos visto, esencial para la realidad humana: un deseo constitutivo de realización. Deseo que no solo sirve de anclaje para la metafísica de nuestro autor, sino que desempeña un papel crucial en su ética. Estas reflexiones sobre el tiempo no deja de ser origen de una importante problematización de capital importancia pues, si la moral es llamada a ser en la denominada “Era Global” el lugar de encuentro humano, más allá de las metafísicas y las teologías particulares de cada tradición, ¿cómo afrontar el diálogo con tradiciones con una percepción del tiempo más circular, que niega el carácter progresivo del proyecto vital e histórico del ser humano? Por ahora simplemente apuntarlo.

Para concluir esta introducción y en defensa de mi tesis de las tres fuentes simplemente indicar los textos en los que me voy a apoyar para la investigación sobre la ética de Caffarena. En ellos aparecen las tres referencias religioso-filosóficas que he indicado e incluso en el mismo orden expositivo.

La argumentación caffareniana sobre la ética se organiza de la forma siguiente: una exposición de lo que considera cuál es la aportación cristiana a la ética, para lo que pone en práctica un profundo ejercicio exegético con el fin de mostrar lo que para él es en esencia el mensaje cristiano, con independencia del viraje ideológico que posteriormente diera a través de las instituciones que, en principio, lo representan (reflexión que no deja de ser una demoledora crítica a las instituciones eclesiásticas); en un segundo momento, aunque en ocasiones muy imbricado con el primero, acerca el cristianismo a la filosofía kantiana para interpretarlo desde esta; y por último, una conclusión que le sirve para superar las posibles contradicciones que entre los planteamientos éticos anteriores (el cristiano y el kantiano) se pudieran dar, momento donde un “versión débil” de la tesis de las dos fuentes de Bergson es expuesta y aplicada a su discurso ético.

Tal esquema argumental lo encontramos en: *Qué aporta el Cristianismo a la ética* Fundación Santa María, 1991, Madrid; “Sobre la aportación cristiana a la ética” en *Ética*, pp. 43-52, Popular, Madrid, 1991; *La entraña humanista del Cristianismo*, Verbo Divino, Pamplona, 1988; “El cristianismo y la filosofía moral cristiana” en V. Camps (ed.) *Historia de la ética*, Vol. I, pp. 282-344, Crítica, Barcelona 1999. Muestra de la vinculación entre el pensamiento de Kant y Bergson lo encontramos en *El teísmo moral de Kant*, pp.188-197, Cristiandad, Madrid, 1983.

No me gustaría que en la exposición de estas tres fuentes perdiéramos de vista el hilo conductor del discurso de Caffarena y no se percibiera la unidad (no sin ciertas tensiones) de su filosofía práctica. Reitero mi tesis: el proyecto que da sentido y engrana toda la filosofía caffareniana es principalmente ético y, por ende, su pensamiento práctico más allá de la comunidad cristiana, tiene una vocación filosófica universalista, es decir, pretende aportar algo a la pregunta por la fundamentación ética, de ahí que previamente haya tenido que exponer una antropología filosófica existencial y no una teología determinada de interés solo para los que comparten la fe cristiana. De modo que el objetivo de este último apartado dedicado a la ética y que cierra la presente tesis, tiene como fin enfrentarse a la siguiente pregunta: ¿qué aporta la reflexión moral de Caffarena al debate ético? Es decir, ¿cabe una visión secular de sus planteamientos?

## **1. La ética cristiana según Caffarena**

Tanto en los artículos “Sobre la aportación cristiana a la ética” y “El cristianismo y la filosofía moral cristiana” como en el apartado dedicado al cristianismo en su repaso a las diferentes religiones de *El enigma y el misterio* (pp. 123-126) Caffarena reivindica la recuperación del mensaje ético originario de la mentada religión. Para ello hace una lectura crítica de los evangelios sinópticos (sobre todo el de Mateo y Lucas, ya que estos se supone que se inspiraron en una *fuentes de logia* (Q) más antigua y cercana en el tiempo a la vida de Jesús) y de ciertos pasajes de las epístolas de Pablo. Evidentemente tal ejercicio intelectual de búsqueda de la esencia del mensaje cristiano resulta problemático porque exige una intensa y profunda exégesis no exenta de polémica. En última instancia siempre se podrá plantear el porqué se atiende más a unos pasajes y no a otros donde, por ejemplo, en vez en el amor, parece que se hace más hincapié en la escatología o en una moral de la recompensa y el castigo. Caffarena defiende sus tesis con herramientas filológicas críticas, lo que las aleja de la mera opinión, el capricho o expresión del deseo personal; es decir, su perspectiva no estará carente de fundamentos

historiográficos<sup>463</sup>. Sin embargo, aunque hagamos mención a tales argumentaciones, lo que nos interesa reflejar es lo que el filósofo madrileño valora de la ética cristiana, cuál es su visión de la misma y en qué medida esta aporta elementos de peso para la configuración de su filosofía práctica.

### 1.1. Marco interpretativo

Para Caffarena una de las claves del cristianismo, como de todo monoteísmo congruente, es que su discurso ha de tener pretensiones universalistas, de lo que se desprende que toda interpretación o reforma institucional de dicha religión que potencie el particularismo y/o sectarismo viola su más profunda esencia. Ejemplo de tal error, según nuestro autor, fue la conversión del cristianismo como religión oficial del Impero...

Ésta tuvo lugar el año 390, bajo Teodosio, El cristianismo se apoyó entonces en las instituciones imperiales y los antes proscritos y muchas veces perseguidos llegaron a ser perseguidores. La iglesia quedó así implicada en la política de lo que hoy llamamos “Occidente”, y eso, a la vez que ha favorecido su expansión e implantación, ha mermado muy sensiblemente su coherencia y credibilidad. La asunción de poder político (siempre particularista) limita el universalismo.<sup>464</sup>

El texto nos plantea la relación entre religión y política, que no deja de ser compleja. Como acabamos de ver Caffarena critica tal vinculación porque supone un grave hándicap para la realización de cualquier moral universalista, aunque, en otros textos que ya vimos, también reivindica la implicación política del que congruentemente siga los principios morales cristianos. La aparente incongruencia presumiblemente se resolvería tras el decantado hermenéutico que separe lo esencial (y por tanto universalizable) de lo particular<sup>465</sup>. La demoledora sospecha estriba en si realmente hay algo universal o todo se reduce al contexto cultural.

---

<sup>463</sup> Para una ponderación sobre el valor y alcance de la exégesis histórico-crítica ver Fraijó, M. *El cristianismo. Una aproximación.*, Trotta, Madrid, 1997. Especialmente el capítulo tercero (pp. 91-106).

<sup>464</sup> EM., p. 125.

<sup>465</sup> Sobre la importancia de profundizar sobre la esencia del mensaje cristiano y cuestionar su dependencia de la tradición occidental para así poder desarrollar una auténtica teología política universal,

Otro aspecto que según el autor melló el espíritu universalista del cristianismo es la contaminación de categorías filosóficas de origen heleno. Tal lenguaje fue configurando una teología y un corpus doctrinal que, más que aclarar y unir, generó cismas, dogmatismos, violencias y, unido al interés político que acabamos de mentar y que más adelante trataremos, convirtió la doctrina en ideología:

Lo doctrinal ha tenido en el cristianismo un peso excesivo, generando dogmatismos, cismas y violencia, nada concordes con la predicación de Jesús.<sup>466</sup>

Como vemos Caffarena en la búsqueda del mensaje originario del cristianismo se ve en la necesidad de realizar cierta abstracción del desarrollo histórico institucional ya que en muchos casos tomó una deriva contraria a lo que él interpreta como la esencia del mentado mensaje. Tal abstracción es muy significativa (y crítica) porque refleja la posición tomada por nuestro autor respecto de lo que se ha de entender por una auténtica actitud religiosa y ética. Por lo pronto, para él el esencial mensaje cristiano, por su universalismo y personalismo, hay que vincularlo a la gran revolución del “*tiempo-eje*” y a la categoría de “*religiosidad dinámica*”. Al respecto leemos:

Tanto el cristianismo como el islam son herederos de la tradición bíblica. Es coherente tenerlos también por frutos de la “*revolución del tiempo-eje*”.<sup>467</sup>

Pero, ¿qué caracteriza a la religiosidad del llamado “*tiempo-eje*”? Veamos cómo lo esboza Caffarena; nos ayudará a vislumbrar los aspectos del cristianismo que para él son esenciales y así también comprender mejor su perspectiva moral. Sobre lo que el

---

resultan reveladoras las siguientes palabras de Caffarena al respecto de una ponencia de 1986 del teólogo alemán J. B. Metz en torno a la temática de la teología política y la universalidad del cristianismo.

“Aceptando que el Cristianismo, tras un primer momento hebreo, ha sido y es occidental (y no puede ser entendido sino así), se trata de ver –hoy, cuando esta revisión es posible de un modo más realista de cuanto pudo serlo en ningún momento del pasado– cómo ese “monocentrismo” puede ir haciendo lugar a un “policentrismo” más acorde con la pretensión de universalidad que es inherente a la esencia cristiana.

Como vemos, la política que así es asumida por la reflexión teológica es una política mundial. Sin duda, es esa la más real política actual. Hoy vemos cada vez más, en todos los terrenos de lo político, que los planteamientos parciales son insuficientes y aun falseadores.” Gómez Caffarena, J., “Teología política y responsabilidad por la paz”, Instituto fe y secularidad, e Instituto alemán de cultura, Madrid, 1987.

<sup>466</sup> EM., p. 125.

<sup>467</sup> *Ibíd.*, p. 91.

“*tiempo-eje*” introdujo en la historia de la humanidad expone de forma sistemática en EM lo siguiente:

- 1) Creo hay que comenzar destacando la emergencia de la personalidad (individual) frente a la más obvia primacía anterior de lo colectivo grupal. [...]
- 2) En coherencia con ese nuevo acento en lo individual surge también, por lógico complemento, una apertura universal más allá de las fronteras de cada grupo. [...]
- 3) Este clima es culturalmente adecuado para el liderazgo moral de personalidades singulares; que por retroalimentación, contribuyen al fortalecimiento de tal clima. [...]
- 4) Finalmente, hay que recoger entre los rasgos de la novedad la intensificación de una búsqueda realizada desde la interioridad consciente. Si “salvación” es el nombre religioso de lo buscado, “sabiduría” es, quizá, es el nombre que abarca a ambos buscadores.<sup>468</sup>

En definitiva, si atendemos a estos cuatro puntos el cristianismo (aunque no pertenezca a tal periodo, pero sí ser heredero de él) se ha de caracterizar por su personalismo, su universalidad, su mensaje moral encarnado en una personalidad histórica, en este caso Jesús, y por ofrecer un camino personal de sentido, esto es, de salvación o de satisfacción del deseo más radical o constitutivo humano.

De este modo, si asumimos tal interpretación y somos coherentes con ella, en el momento que la religión cristiana no dé respuesta a estos criterios estará traicionando a su esencia, es decir, las cuatro nociones planteadas nos están determinando un marco interpretativo bien definido y, por tanto, es fundamental tenerlos presentes para comprender la visión caffareniana de la fe y la ética cristiana.

## **1.2. Cristianismo: generosidad y sinceridad**

Una vez enmarcado el cristianismo en el paradigma interpretativo nos queda averiguar qué novedades ve Caffarena que el cristianismo introduce en la ética. Para ello tendremos que atender a la crítica interna que realiza a ciertos textos evangélicos seleccionados, selección que en sí responde a una toma de posición con respecto a otras posibles interpretaciones. En su obra *El cristianismo y la filosofía moral cristiana* comienza planteando la siguiente dicotomía: o admitimos la interpretación de corte

---

<sup>468</sup> Ibid., p 93.



marxista que percibe la figura de Jesús como un revolucionario anti-romano (vinculado a los Zelotas) que proclama una religión nacionalista y pauperista; o, por el contrario tomamos a Jesús como un innovador religioso cuyo mensaje gravita en torno a un mensaje moral universalista. Por lo dicho es fácil intuir cuál va a ser su posición:

En favor de la segunda interpretación milita, ante todo, una apreciación global de la relevancia religiosa de la personalidad de Jesús; y también el hecho de que los testimonios más arcaicos de su enseñanza moral, los provenientes de la “Q”, son los que más inculcan, no la moral propia del mesianismo político, sino la moral del amor universal. Opto, pues, por esta interpretación.<sup>469</sup>

Así, la clave para encontrar la aportación cristiana gira en torno a la cristología. Lo que implica que la visión que Caffarena da de Jesús tiene gran relevancia porque, teniendo en cuenta la profunda fe cristiana desde la que escribe, su relato refleja su ideal de humanidad que, aunque vinculado a una determinada tradición, considera perfectamente extrapolable a cualquier ser humano. Y en este punto encontramos una de las claves de su ética vinculada a su noción de “utopía”: su discurso nos exige asumir desde el punto de vista ético la creencia, más que en Dios (aunque esté íntimamente adherido al proyecto moral), en la realización de que tal ideal humano es posible o por lo menos tiene sentido perseguirlo.

Caffarena cree que, aunque no se pueda entender el mensaje de Jesús desvinculado de la tradición *yahvista*, sí que este supone una crítica a la deriva que esta tradición tomó. Es decir, Jesús tuvo especial preocupación por lo *esencial* frente al excesivo legalismo y la institucionalización de la religión de Abraham. Son muchos los pasajes evangélicos que lo expresan pero en especial Caffarena atiende al “sermón de la montaña” del que hace un pormenorizado análisis. Por lo pronto, toma la versión de Mateo. Su evangelio expresa las enseñanzas del “sermón de la montaña” en forma antitética (“Oísteis que se dijo... Pues yo os digo”, Mt., 5, 21, 27, 33.). No le da mayor importancia a esta forma expresiva de oposición, ni le da mayor valor a las interpretaciones que ven en tal pasaje actitudes amenazantes y rupturistas con la tradición; prefiere recoger el espíritu de las bienaventuranzas que invitan a dejar la lógica de la observancia literal y asumir una actitud de sinceridad y generosidad. Es decir, según su exégesis, Jesús está introduciendo una nueva ética que no se conforma con el cumplimiento de las normas, sino que exige una actitud interna de amor y

---

<sup>469</sup> CFMC., p. 286.

generosidad, lo que supone que la falta no radica en las acciones concretas, sino en la omisión de la acción bondadosa, esto es, más que no hagas el mal a tu prójimo, el mensaje anima a hacer el bien y, aún más, desear hacer el bien, esto es, a amar. En definitiva, el esencial mensaje que se nos plantea se apoya en dos pilares: la *generosidad* y la *sinceridad*. Generosidad ya que la acción ha de ser donadora de bien y no solo *evitadora* de mal. Sinceridad porque con la acción sólo no basta, es menester que le acompañe una intención, un sentimiento, una actitud, cuyo término más adecuado sería el de “*amor*”<sup>470</sup>.

Evidentemente –apunta Caffarena– si el sermón de la montaña es interpretado como un decálogo, es decir, como un conjunto de normas socialmente coercitivas, este se hace inasumible o se convierte en el origen de una culpabilidad patológica. Lo que propone para encontrar sentido a tal radicalización ética es interpretar el sermón como una enunciación de ideales. Es decir, Jesús estaría proponiendo unos ideales que el hombre no ha alcanzado, pero a los que ha de tender. Pero, aun admitiendo su condición de ideales y no tanto como normas cabe preguntarse: ¿el hombre puede tender a ellos?, ¿es humano desear tales ideales?, ¿es posible su realización? Tal vez en estas preguntas se encuentre el “*quid*” de la filosofía de Caffarena y a lo que pretende dar respuesta tanto en su antropología como en su metafísica, aunque como hemos visto en última instancia el ejercicio de fundamentación queda corto y se ha de recurrir a las nociones de “apuesta” o “creencia”, lo que no implica un fracaso, sino un modo de entender la filosofía y la fe que hermana con el concepto de “fe filosófica” de Jaspers.

Siguiendo con lo anterior podemos plantearnos el porqué de la necesidad de recurrir a la metafísica y no reducir la filosofía a su dimensión práctica y dejar la cuestión por la realidad a la ciencia. Sin embargo, el saber metafísico, entre otras cosas, necesariamente hace acto de presencia en tanto que la realidad humana se enfrenta a la finitud y el escándalo del mal, siempre presentes en todo asunto que le concierne, de ahí la inevitabilidad de: reflexionar sobre la realidad ontológica del ser humano y sus posibilidades de realización de ese deseo constitutivo del que tanto eco se ha hecho Gómez Caffarena. En este contexto es donde se postula la necesidad de plantear la trascendencia como garantía de realización del exigente ideal ético:

---

<sup>470</sup> Cf., CFMC, p. 287, 288 y *Qué aporta el cristianismo a la ética*, pp. 15-18.

Y es forzoso añadir: ante una tal exigencia, no podrá razonablemente ningún humano aspirar a ser tenido por “justo”. Una parábola, recogida en Lucas (18,9-14), declara “justificado” al que no se tuvo por justo, sino que admitió humildemente su pecado –al contrario del que se autoproclamó justo y “no como los demás hombres”–. La acogida de los pecadores, el anuncio del perdón y la misericordia de Dios son, como es bien conocido, un rasgo esencial del mensaje de Jesús, que le acarreó oposición y polémicas. Es la contrapartida estructural de todo lo que vengo destacando. Sin ella, la exigencia: “Sed perfectamente buenos, como el Padre”, sería inhumana. Y sin esas “entrañas de misericordia” (cfr., Lc 15,20), tampoco el “Padre” sería lo que Jesús se sentía a presentar a los hombres.<sup>471</sup>

Lo dicho hasta ahora no carece de importancia: en primer lugar, que Caffarena opte por una interpretación del personaje histórico de Jesús como de un innovador religioso que introduce un mensaje ético de amor universal implica que su noción de “utopía”, tan presente es su pensamiento y ya implícita en la concepción de las bienaventuranzas como ideales, se aleja del mesianismo histórico de ciertas ideologías (maxistas, religiosas, etc.), que en su ceguera antropológica negaron la libertad en pro de un determinismo estructural que ha confundido la totalidad del imperio con la unidad producida por la reconciliación definitiva de la humanidad, lo que derivó en nihilismo, o con otras palabras, en la primacía e independencia de lo político sobre lo ético, por cierto, con devastadoras consecuencias<sup>472</sup>.

---

<sup>471</sup> Ob. cit., *Qué aporta el...*, p. 18.

<sup>472</sup> Cf., Camus, A., *El hombre rebelde*, p. 264 y ss. Espacial interés tienen el siguiente fragmento respecto a la idea de “fin de la historia” tan presente en los relatos mesiánicos de todo tipo.

“No hay por lo tanto, en este universo, razón alguna para imaginar el fin de la historia. Es, no obstante, la única justificación de los sacrificios exigidos, en nombre del marxismo, a la humanidad. Pero no tiene otro fundamento razonable que el anuncio apasionado de un acontecimiento a muy largo plazo, petición de principio que introduce en la historia, reino que se quería único y suficiente, un valor ajeno a la historia. Como este valor es, al mismo tiempo, ajeno a la moral, no es propiamente hablando un valor sobre la base del cual se pueda regular su conducta, es un dogma sin fundamento que se puede apropiarse en el movimiento desesperado de un pensamiento que se ahoga de soledad o del nihilismo, o que será impuesto por aquellos a quienes beneficia el dogma. El fin de la historia no es un valor de ejemplo y perfeccionamiento. Es un principio de arbitrariedad y de terror.”, p. 264.

Lo que plantea Camus nos puede iluminar sobre el proyecto ético-político de Caffarena. Las ideologías historicistas en su desarrollo tienden a eliminar el aspecto ético y abandonarse a cierto misticismo implícito en las nociones de paraísos futuros por los cuales se justifican todos los actos. Ahora bien, esta fe tiene su caducidad, tras la cual la humanidad, sin justicia, ni gracia se queda en manos del puro nihilismo o lo que es lo mismo, la historia se queda en manos de la voluntad de poder.

“¿cómo se puede vivir sin gracia y sin justicia?”

A esta pregunta solo ha contestado el nihilismo, y no la rebelión. Solo él ha hablado hasta el presente, repitiendo la fórmula de los rebeldes románticos: “Frenesí. El frenesí histórico se llama poderío. La voluntad de poderío ha sustituido a la voluntad de la justicia, aparentando al principio que se identificaba con ella y relegándola luego a alguna parte del final de la historia, hasta que en la tierra no quede nada por dominar.”, p. 266.

En segundo lugar hemos expuesto que Caffarena valora la búsqueda de lo esencial frente al simple cumplimiento externo de la ley y, en sintonía con esto último, interpreta las “bienaventuranzas” como ideales (eso sí, irrenunciables) de carácter ético-religioso en oposición a exégesis que las leen como un decálogo normativo más o menos cerrado. Tal interpretación apunta a catalogar de formal a la ética cristiana, ya que la autonomía, al ser valorada la actitud del individuo, no es solo respetada sino que se revela como eje central desde donde pivota toda la moral. La actitud, en este caso amorosa, es decir, la conciencia, la benevolencia del acto, determina el cariz ético del mismo, siendo este mera expresión de la intención. Ahora bien, no debemos reducir la ética cristiana a una ética formal al uso (modelo kantiano tradicional). No nos olvidemos de la gran carga mesiánica-utópica del “sermón de la montaña” que excede los límites de la clásica ética deontológica. Veremos, sobre todo a la hora de tratar la fuente kantiana, los intentos de Caffarena por engranar la innegable promesa de felicidad con su tesis de que la ética cristiana es esencialmente formal. Podemos observar que la ética que plantea está asumiendo un relato, está dotando a la ética de un contenido, de una idea de ser humano, de felicidad y de realización, lo que es más propio de las filosofías prácticas teleológicas o eudemonistas, aunque en última instancia sea la intención lo que rijan la ética. Por otro lado, la formalidad nos plantea el papel que cumple la acción y su relación con la intención. Respecto a esto leemos en *El cristianismo y la filosofía moral cristiana*:

Es oportuno también observar que Jesús no devaluaba las obras externas por el hecho de insistir en la actitud interior. “El árbol se conoce por sus frutos” (Lc., 6, 44). Las parábolas en las que sugiere cómo será el juicio de las vidas humanas hablan de acciones y no de intenciones (“Tuve hambre y me

---

Lo que propone finalmente Camus es la necesidad por parte de toda revolución de no olvidar la moral, o la metafísica, es decir, no olvidar los límites y fines de la humanidad.

“Luego, en el vértigo y el furor, la rebelión pasa al todo o nada, a la negación de todo ser y toda naturaleza humana, reniega de sí misma en este momento. La negación total es la única que justifica el proyecto de una totalidad que conquistar. Pero la afirmación de un límite, de una dignidad y de una belleza comunes a los hombres no trae aparejada sino la necesidad de extender este valor a todos y a todo y marchar hacia la unidad sin renegar de los orígenes. En este sentido la rebelión, en su autenticidad primera, no justifica ningún pensamiento puramente histórico. La reivindicación de la rebelión es la unidad; la reivindicación histórica es la totalidad. [...] La revolución, para ser creadora, no puede prescindir de una regla, moral o metafísica, que equilibre el delirio histórico.”, p. 295.

Poco más adelante leemos una frase que resume todo el proyecto ético de Camus y que no está alejado del humanismo de Caffarena, lo que nos puede dar una valiosa clave interpretativa y por lo que más arriba calificué de rebelde al autor madrileño.

“...en vez de matar y de morir para producir el ser que no somos, tenemos que vivir y hacer vivir para crear lo que somos.”, p. 296.

disteis de comer”, etc.: Mt., 25, 35). Sólo que suponen que la obra externa manifiesta la bondad interna: porque “el que es bueno, de la bondad de su corazón saca el bien” (Lc., 6, 45).<sup>473</sup>

El texto al rescatar estos pasajes evangélicos busca corregir los riesgos de una ética excesivamente abstracta, intimista e ineficaz. Plasma como la intención y la acción han de ir de la mano y, aunque lo único visible sea esta y, por tanto, sea la única vía para conocer el cariz moral de la persona; es la intención, lo íntimo, lo que determina la moralidad de la conducta. En definitiva, actitud y acción son inseparables en la ética que se nos presenta, lo que va a implicar un compromiso social ineludible. Ineludible porque la actitud que se promueve es la amorosa lo que —como vimos en el apartado dedicado al amor— supone la benevolencia (recordemos el pasaje analizado del “buen samaritano”), esto es, la no omisión del acto generoso<sup>474</sup>: hágase el bien allí donde pueda hacerse. De aquí, coherentemente, la necesidad de la toma de partido por los marginados, por los pobres y por la defensa de una utopía de la justicia, realizable solo por medio de dos elementos: la conversión humana al amor y, debido a la finitud humana, la gracia de Dios. “Buena voluntad” y “gracia”<sup>475</sup> son conceptos que apuntan respectivamente a la autonomía y a la heteronomía moral, lo que nos lleva de nuevo a los siguientes interrogantes: ¿es posible su complementariedad?, ¿es posible defender la formalidad de la ética cristiana sin erradicar la trascendencia? Veremos.

### **1.3. El respeto a la autonomía del sujeto como elemento de la ética cristiana**

Dos aspectos sostienen que la ética cristiana sea considerada como formal: la universalidad y la autonomía del sujeto. Ya nos referimos a la universalidad del cristianismo, demos cuenta ahora del segundo aspecto íntimamente relacionado: la

---

<sup>473</sup> CFMC., p. 288.

<sup>474</sup> *Ibíd.*, p. 288 y 289. También en Ob. cit. *Qué aporta...*, p. 16, 17 y 22.

<sup>475</sup> Si efectivamente estos son los pilares de la ética cristiana no es de extrañar que para la cosmovisión compartida por las sociedades contemporáneas sea un proyecto inasumible pues, con la “muerte de Dios” a manos entre otros factores del paradigma científico-técnico dominante, que supone la eliminación de la categoría “gracia” en los discursos compartidos, hay que añadir el pesimismo antropológico que supuso las grandes guerras y que está presuponiendo el sistema capitalista dominante basado en el lucro personal que genera cada vez más injusticia, lo que hace que hablar hoy en día de buena voluntad y conversión al amor suene, ciertamente, a cándida utopía. Remito a las conclusiones de este trabajo para afrontar tan grave crítica a los planteamientos de Caffarena y que reducirían su filosofía a mero canto de cisne de un humanismo hermoso pero inviable.

autonomía. Para ello nuestro autor atenderá a las aportaciones paulinas a la ética cristiana y en concreto a sus conceptos de “libertad” (*eleuthería*) y “conciencia” (*syneidesis*)<sup>476</sup>. Estos conceptos (introducido en el debate frente al legalismo de la tradición yahvista y más concretamente el referido a la necesidad o no de la circuncisión o no para un cristiano) va aportar un valioso elemento en la defensa del carácter formal de la ética cristiana. Esto es así porque, desde el punto de vista legalista, anteponer la autonomía a la ley suena a inmoral, por el contrario, desde la perspectiva formal es la única manera de actuar éticamente. De nuevo, Caffarena ve en el amor la clave para desmontar la interpretación legalista, como también lo vio Pablo:

Pero encuentra en el amor la clave para excluir ese malentendido y, con ello, la clave para la comprensión y fundamentación de la libertad que inculca: “Sed siervos unos de otros por el amor” (Gál., 5, 14). [...], la libertad se identifica con una actitud solidaria (que puede también ser vista, desde otro ángulo, incluso como servidumbre mutua). Tal es la actitud cristiana, profundamente moral sin necesidad de ley.<sup>477</sup>

El texto es lo suficientemente explícito, no insistiré más en esta noción de “libertad” (muy cercana a la kantiana) que ya tratamos en referencia a la vivencia del amor, solo quería apuntar la ventaja que Caffarena ve en asumir como formal la ética cristiana ya que refleja en esencia lo que según su análisis crítico de los evangelios significa la revolución ético-religiosa de Jesús.

Respecto a la conciencia es evidente que toda ética formal (ya sea del amor o del deber) la ha de considerar como una de las facultades claves del ser humano ya que solo por ella se entiende la acción moral. Una ética de normas siempre está orientada hacia una finalidad solo asequible por el cumplimiento del código normativo asumido normalmente por un principio de autoridad (tradicional y/o teológica), relegando la conciencia moral, el discernimiento personal, a un plano secundario. Caso contrario ocurre con la ética formal que carga las tintas sobre la intención y, por tanto, en último término, lo moralmente bueno o malo dependerá de la valoración subjetiva de las actitudes y conductas de cada cual. Este último tipo de ética es la que Caffarena cree ver en Pablo, en la primera carta a los Corintios (8, 1-11, 1) y en la carta a los Romanos (14, 1-15, 13)<sup>478</sup>. No voy a entrar en el desarrollo exegético realizado por él. Lo que nos

---

<sup>476</sup> CFMC., p. 301-306.

<sup>477</sup> *Ibíd.*, p. 302.

<sup>478</sup> *Ibíd.*, p. 304.

interesa de su interpretación es destacar la primacía que para él tiene la conciencia, hasta el punto de –como defiende Pablo en la carta a los Corintios– no obligar a nadie a nada (en esta caso concreto dejar de realizar actos supersticiosos) si no ha adquirido la conciencia de la negatividad de esa acción, es más, violentar una conciencia obligándola a hacer algo que no cree supone ir contra los preceptos cristianos. “*Al pecar así contra los hermanos, haciendo daño a su conciencia insegura, pecáis contra Cristo*” (1. Cor., 8, 12)...

... hay que destacar que el relieve paulino de la conciencia es absolutamente coherente con una filosofía moral que atribuye el supremo papel al único principio del amor.<sup>479</sup>

Destaquemos un último apunte sobre la conciencia que nos va a retrotraer a la vocación universalista de la ética cristiana. En tanto que la conciencia moral es vista como un elemento constitutivo del ser humano, toda ética formal, basada en la autonomía, lógicamente tiene que ser exigible universalmente. Como consecuencia, en un supuesto juicio divino se tendrá que tener en cuenta la intencionalidad del acto independientemente del credo o rito que lo envuelva. Así lo expresa Caffarena:

Ante el juicio de Dios, que no hace “acepción de personas” (Rom., 2, 10), no es ni mejor ni peor la situación del hebreo que no cumple la ley (de Moisés) que la del “gentil” que obra mal. “Porque cuando los gentiles, que no tienen ley, hacen espontáneamente lo de la ley, no teniendo ley son para sí mismos ley (*heautoîs nómos eisin*); mostrando así que llevan escrito en su corazón el contenido de la ley, cuando su conciencia aporta su testimonio y en su interior dialogan sus pensamientos condenando o aprobando” (ibíd., 2, 14-15).<sup>480</sup>

El texto no puede ser más claro. Caffarena lo trae a colación para reflejar la primacía que Pablo le da a la conciencia moral, además apunta a que cualquier ser personal es capaz de obrar bien, algo que nos recuerda a ese “*corpus mysticum*” de los seres racionales en el que se apoya Kant y que supone que en todo humano se da una conciencia en la que está gravada la ley moral. Significativa (y así lo resalta Caffarena) es la cercanía de la expresión utilizada por Pablo en griego: “*son para sí mismos ley*” (*heautoîs nómos eisin*), con el término “autonomía”, tan importante en la ética kantiana, esto es, en la ética formal.

---

<sup>479</sup> Ibíd., p. 305.

<sup>480</sup> Ibíd., p. 306.

Por otro lado, la visión de la salvación que se nos presenta (que repito, en el cristianismo está íntimamente vinculada a la moral) supone una crítica radical al ritualismo y la institucionalización de la creencia. Por tanto, en la vindicación caffareniana de la esencial moral cristiana como una moral formal, se da a su vez una crítica profunda a lo que es la institución histórica eclesial que ha estado –y en gran medida está– muy alejada de estas líneas de pensamiento, de estas reflexiones acordes a una religión dinámica y fiel al espíritu del “*tiempo-eje*” del que surgió. No es casual que Caffarena vea en Kant, más que cualquier padre de la iglesia, el autor que aporte el mejor marco conceptual de referencia para expresar la esencia de la ética cristiana. El que sea Kant (pensador ilustrado cuya filosofía sistematiza con mayor claridad la autonomía y la conciencia moral, a las que otorga una primacía inaudita hasta el momento) el pensador de referencia supone vincular el cristianismo con la modernidad, vincular la revolución del “*tiempo-eje*” con la revolución de la modernidad, cuyo punto de conexión es el descubrimiento y/o revalorización de la autonomía personal. Consecuentemente Caffarena, lejos de ver en la modernidad un ataque a la tradición cristiana (muy fundamentada hasta entonces en éticas normativas y en la obediencia en la autoridad) ve en ella una oportunidad para volver a recuperar una autenticidad en gran medida olvidada a lo largo de tantos siglos, seguramente por la asociación de la iglesia con el poder político. Por otra parte, si se asumiese desde el cristianismo el valor de la conciencia, lo que más arriba llamó Caffarena “sinceridad”, la pluralidad de las sociedades contemporáneas sería vista por las instituciones eclesiásticas como un reto muy valioso para la fe, ya que, si bien podría acarrear cierta pérdida en el número de fieles, también supondría ganar en la autenticidad de los mismos, es decir, su religiosidad ganaría en profundidad y calidad<sup>481</sup>.

---

<sup>481</sup> Sobre la relación entre modernidad y religión Caffarena expone sus ideas con gran claridad en diversos artículos y, sobre todo, en su penúltima publicación *El enigma y el misterio* (2007). Entre los libros que recogen sus opiniones sobre este tema podemos destacar: *La entraña humanista del cristianismo* (1988), *¿Cristianos hoy?* (1976), *La audacia de creer* (1969). De gran interés resulta Egidio Serrano, J., *Fe e ilustración*, UPCO, Madrid, 1999. Por otra parte, ya traté la filosofía de la religión de Caffarena en mi tesina titulada “Introducción a la filosofía de la religión de José Gómez Caffarena” trabajo en el que trato la relación entre religiosidad y modernidad en la obra *El enigma y el misterio*.



#### 1.4. El problema de la norma

Hasta ahora lo rescatado por Caffarena del cristianismo es que la acción moral ha de ser generosa y sincera, lo que significa que su ética es esencialmente formal. Ahora bien, si esto es así, qué mandato, qué imperativo ineludible, incondicional, es el propiamente cristiano. En *El cristianismo y la filosofía moral cristiana* encontramos un estudio de las respuestas de los evangelios ante tal pregunta y refleja que confluyen dos tradiciones con sendas formulaciones. La primera formulación proviene de la tradición sacerdotal, “*amarás a tu prójimo como a ti mismo*” (Lv., 19, 18) y deuteronomica, “*amarás al Señor tu Dios con todo tu corazón*” (Dt., 6, 4-6). La segunda formulación es la conocida regla de oro aparecida en el Talmud pero transmutada en su forma positiva (mucho más exigente que aquella): “*Todo lo que queráis que los hombres os hagan, hacedlo vosotros a ellos*” (Lc., 6, 31). Ambas visiones no coinciden plenamente. Caffarena apunta que la “regla de oro”, incluso en su formulación evangélica, se centra en los comportamientos, lo que la hace más realista, pero, tal vez por eso mismo, admite una interpretación utilitarista en sintonía con la ley del talión, alejándose entonces de la ética del amor benevolente. Sin embargo, esta última interpretación queda descartada si la “regla de oro” es completada con el “segundo mandamiento”, centrado en exclusiva en la actitud. Por tanto, según Caffarena, ambas formulaciones se complementan mutuamente: una aporta la dosis de realismo que le pudiera faltar a la norma (tal vez excesivamente formal) del amor al prójimo; la otra excluye toda interpretación interesada y legalista de la regla de oro. Lo que completa la idea de que acción e intención han de ir de la mano, o lo que podría traducirse desde la terminología weberiana, la ética de la convicción ha de ir de la mano de la responsabilidad. La intención y la ponderación de las consecuencias de nuestros actos han de configurar la auténtica reflexión moral. Pero, ¿cómo se articula tal intento de síntesis entre lo deontológico y lo teleológico?, ¿dónde se sitúa la línea roja?

Pese a la exégesis planteada, a lo largo de la obra ética de Caffarena se percibe una clara preferencia por la formulación más formal, prueba de ello son las continuas referencias que hace de las epístolas de San Pablo (siempre referidas al amor<sup>482</sup>), del

---

<sup>482</sup> CFMC, pp. 302, 303, sobre el evangelio de Juan, pp. 311, 312.

evangelio de San Juan o a la formula agustiniana “ama y haz lo que quieras”<sup>483</sup>, la cual considera expresión sintética de la ética cristiana. Por otro lado, al tratar el existencial del amor hace mención casi en exclusiva al segundo mandamiento, lo que muestra la primacía que lo formal tiene en su ética. La razón es sencilla, la formalidad respeta la universalidad de la exigencia moral y, lo que es más importante si cabe, la autonomía, esto es, la libertad del ser humano:

Este dar el amor por la más esencial aportación ética cristiana puede estar hoy tan asimilado que suene obvio. Pero hay que recordar que, no hace aún demasiado tiempo, lo que solía enseñarse como “Ética cristiana” era un código moral muy concreto, concebido como glosa casuística del decálogo mosaico. En los mismos catecismos clásicos reinaba absolutamente el Decálogo; y subrayadamente como “mandamientos”, que solo apendicularmente “se cerraban en dos: servir y amar a Dios, y al prójimo como a sí mismo”; acepción a todas luces insuficiente de la revolución de Jesús.

Algo más adelante continúa:

Algunos teólogos se esforzaban por señalarlos (se refiere a los deberes éticos propiamente cristianos); otros concebían la aportación cristiana, más que como adición de deberes, como aportación de nuevos motivos para cumplir los generales... Pero un debate planteado así adolece del prejuicio general de que toda Ética ha de versar sobre deberes; e induce a pensar la adición cristiana como motivación preceptista (Dios manda...) Pienso que lo adecuado es cambiar esos supuestos: es el modo de hacer justicia a la originalidad cristiana. Paradójicamente, habían avanzado más hacia el buen planteamiento algunos filósofos.<sup>484</sup>

Entre los filósofos a los que se refiere evidentemente se encuentra Kant; objeto de estudio en nuestro siguiente apartado. Pero antes debemos atender a algunas dificultades no resueltas sobre la cuestión de la norma. Importante problemática en tanto que supone reflexionar sobre la concreción de la ética del amor, reflexión que gravita entre dos peligros: el de la inoperancia (que la ética agápica se quede en meras bellas y irrealizables palabras) y el dogmatismo ideológico (que bajo la bandera de la benevolencia universal se impongan formas de vida, proyectos particulares e intereses culturales).

Por lo pronto, la interpretación de la ética cristiana como formal plantea ciertos problemas exegéticos ya que, si dicha tesis está en lo cierto, ¿cómo se explica la cantidad de normas y preceptos referidos, por ejemplo, a la sexualidad, la alimentación,

---

<sup>483</sup> EM., p. 254, o CFMC., p. 302

<sup>484</sup> *Qué aporta...* Ob. cit., p. 30, 31.

el patriarcado, ¡o la esclavitud! que aparecen en textos tan fundacionales como las epístolas de Pablo?, ¿cómo entender dichas normas desde la ética formal del amor?

El filósofo madrileño afronta esta cuestión de dos maneras: desde una visión idealista y desde perspectivas socio-históricas. Desde el primer planteamiento podemos leer:

Por otra parte, no pierden en una construcción así las normas (de algún modo objetivables) un papel. Ahora no serán un conjunto de objetividades (un código), que se imponen desde fuera al sujeto moral; sino más bien, unas pautas de discernimiento a las que recurrir para acertar con el modo adecuado de actuar conforme al principio del amor en cada caso concreto. Quizá idealmente hay, entonces, que concebirlas como un decantado del proceso histórico de las buenas conciencias que han amado y han discernido cómo es más adecuado amar en cada circunstancia: un tesoro de sabiduría secular que nadie que nadie puede gloriarse de poseer, del que los agentes morales sacarían siempre inspiración, a la vez que con su nuevo discernimiento aportarían confirmación y mejora. Tal sería una “génesis ideal” de las normas morales...<sup>485</sup>

Esta interpretación “ideal” ha de ser completada por otra más situada históricamente porque ese “decantado de sabiduría secular” en muchas ocasiones resulta inadmisibile por la conciencia moral actual, como es a ojos de hoy la esclavitud, el patriarcalismo, etc. Sólo desde una perspectiva histórica podríamos leer con indulgencia algunas de las parénesis morales paulinas o, sin ir tan lejos, las máximas expuesta por Kant en su *Metafísica de las costumbres* que de alguna manera resultan para nosotros decepcionantes por lo alto a que apunta su ética formal de *La fundamentación*. Caffarena no es ajeno a esto y ve necesario que el teólogo actual tiene que situar el contexto cultural y hacer un ejercicio de transposición, es decir, deberá tamizar los discursos evangélicos con el fin de distinguir lo estrictamente cultural y contingente de lo verdaderamente esencial en el mensaje cristiano. Veámoslo en la siguiente cita:

Y pienso que era un discurso válido (refiriéndose a la perspectiva idealista que hemos expuesto); no lo retracto. Pero pienso que hay que completarlo con otra visión más realista, digamos socio-lógica o socio-histórica. Antes de que nadie piense o haya pensado en trazar su génesis ideal, las normas están ahí en cada sociedad concreta; son partes constitutivas de cada cultura, que surgen de las instituciones en ellas vigentes. Esto, que muchos hoy llaman, volviendo al término griego, *éthos*, es anterior a toda ética formulada. (Son las costumbres admitidas como correctas; en latín, los *mores*, anteriores a moral.)

A ellas se someten normalmente las conciencias. Contra ellas se rebelan en los momentos innovadores y creadores. El “Ama y haz lo que quieras” –como cualquier otro principio “formal” que introduzca una actitud ética reflexiva– cuenta con un sistema de normas socio-culturalmente vigentes. Intenta razonarlas, legitimarlas; cuando no lo ve posible, o incluso las siente contrarias y perjudiciales, intenta cambiarlas. Pero esto último difícilmente, porque las pautas del *éthos* son muy correosas y están, de ordinario, muy arraigadas en cada cultura, generan también legitimaciones especiosas que pueden pasar por válidas. [...]

---

<sup>485</sup> “Sobre la aportación cristiana a la ética” en *Ética*, Popular, p. 46, Madrid, 1991

Una lectura que no tenga en cuenta la diferencia de niveles que vengo destacando en el discurso ético-religioso cristiano podrá sacar consecuencias muy desfavorables para el Cristianismo. La comprensión del mensaje ético de éste como cifrado en un único principio, el del amor (según modelo ético “formal”), y no como colección de normas que formen un código moral específico, es la única que permite hacer justicia<sup>486</sup>

No obstante, la lectura histórica planteada no debe ser interpretada como mera apología que fomenta una actitud acrítica. Por el contrario, que el mensaje de la ética del amor no se haya concretado en unas normas acordes a su exigencia cuestiona hasta qué punto la moral defendida por las instituciones cristianas ha sido fuente de legitimación de valores ajenos a su mensaje originario. Pero también, desde otro punto de vista, las reflexiones presentadas reflejan un grave problema de la ética formal: ¿cómo concretar en normas la ética del amor? Sabido es que desde interpretaciones actuales por amor se han realizado obras aberrantes, por ejemplo, por amor se ha podido denunciar a un amigo a la inquisición por su bien, para que purifique su alma... los ejemplos se pueden multiplicar. Si la intencionalidad es lo que cuenta, acciones del tipo descrito serían achacables a la ignorancia y/o a las creencias comunes de un momento histórico, pero no serían éticamente censurables. Por otro lado, nos cabe la sospecha de que tras el tamizado del discurso no encontremos nada esencial, o si lo hay, cómo reconocerlo. Tales sospechas a lo que apuntan es que la norma en el fondo se reduce a determinaciones del contexto histórico-cultural de turno y la cuestión moral se podría reducir a su genealogía. Así, nada nos impediría pensar que lo que hoy consideramos acorde al amor, mañana pueda verse como una aberración.

Al respecto, la ética que propone Caffarena, aunque formal, se vincula al proceso histórico de maduración humana en el que va descubriendo en qué consiste realmente la actitud amorosa, esto es, va profundizando en el humanismo. Su ética tiene claro que todo debate ha de girar en torno al amor, ahora bien, la clave es determinar qué es el amor y cómo se concretan los actos benevolentes. Polémicas de la bioética como la del aborto, la eutanasia, etc. son reflejos de esta problemática de fondo: ¿qué normas respetan a la humanidad? En principio parece que en este sentido la ética formal no da una respuesta clara. Y no la da porque, como indica Caffarena, exige un esfuerzo de reflexión y diálogo continuo pues no hay más principio y norma que la de buscar lo mejor para la humanidad respetando la autonomía de todo ser personal. En este sentido

---

<sup>486</sup> *Qué aporta el...*, Ob. cit., pp. 46, 47, 48.

la ética dialógica de Karl-Otto Apel y Jünger Habermas puede interpretarse como una versión secularizada del proyecto ético de Caffarena. De hecho, como veremos, puede detectarse en ellas una posible complementariedad<sup>487</sup>. Esta ética, como es sabido, pretende fundamentar las normas por medio de un procedimiento racional. Únicamente se asumirían como normas legítimas aquellas que fueran aceptadas por todos los afectados por ellas tras un diálogo celebrado en condiciones de simetría. Lo que implica que no hay ningún principio moral con contenido al que todos los hombres deban someterse (no al dogmatismo), ni existen intérpretes autorizados del mismo (no al elitismo). El único principio moral es formal y lo que exige es establecer foros de diálogo en condiciones de igualdad. Pero claro está, esta última condición ya implica que lo humano ha de ser el valor supremo y tiene que ser aceptado por todos. Esta ética tiene una exigencia antropológica nada despreciable y para muchos inasumible. Pide un *ethos* dialógico, una actitud de diálogo tan exigente que, para que esta se dé, se han de garantizar el respeto, la escucha y la igualdad de condiciones de todos los participantes, esto es, han de estar libres de toda coacción económica y física<sup>488</sup>. ¿No se acercan estas

---

<sup>487</sup> Que la concreción del amor en normas no sea algo dado y se encuentre en continuo proceso de determinación supone, aparte de dar gran valor a la autonomía humana, un distanciamiento de cualquier ética heterónoma que tiende a derivar en ideologías objetivizadas que ejercen gran violencia sobre modos heterodoxos de vida respecto al ideal planteado. Por otra parte, la noción de la ética como proceso de nuevo nos remite a una presuposición irrenunciable, la de que existe un logos común capaz de aproximarse a lo que, desde el punto de vista ético, pueda significar una auténtica forma de vida humana.

“Incluso quien viva esa fuente de impulso al buen obrar que se expresa en el “¡Ama!” se preguntará siempre cómo amar bien en cada caso concreto, cómo amar mejor. Y aceptando que, en definitiva, deberá discernirlo él mismo en su conciencia, querrá ayudas para el discernimiento, que en muchos casos no será claro. Sentirá también la necesidad de dialogar y debatir con los otros seres humanos las posibles pautas para ese discernimiento; de contar con ellas como algo razonablemente estable que poder brindar a otros en sus situaciones análogas.” *Ibíd.*, p. 45.

Sirva el siguiente fragmento para mostrar el espíritu afin, pero evitando las referencias al amor y centrando el discurso en la superación de la alienación, de la ética dialógica.

“Es necesario mantener mediante la comunicación un control reflexivo, por decirlo así, de los sistemas, es decir, finalmente, mediante la meta-institución del discurso argumentativo. Esto es necesario para prevenir el peligro de una colonización del mundo de la vida, para hablar en términos de Habermas: una colonización del mundo de la vida por las represiones de los sistemas sociales autorregulados. Me parece que esta imagen proporciona un sustituto actualizado a la utopía marxiana del reino de la libertad que presupone una *Aufhebung* total, es decir, una cancelación (superación) total de la alienación. Esto, por decirlo así, ha sido abandonado, y en este punto estoy de acuerdo con mi amigo Habermas, quien ha abandonado esta idea de una cancelación total de la alienación, introduciendo un sustituto para la idea marxista que debe, después de todo, prevenir la colonización del mundo de la vida por los sistemas; así que debemos mantener la alienación bajo control por el lado de la comunicación.” Apel, K. O. y Dussel, E., *Ética del discurso y ética de la liberación*, p 130, Trotta, Madrid, 2004.

<sup>488</sup> Cf. Cortina, A., *Ética sin moral*, Tecnos, Madrid, 2007.

exigencias, estas “*condiciones ideales del habla*”, al ideal del amor? ¿No supone ya en sí una utopía crear las condiciones óptimas de diálogo, aunque tales condiciones sean planteadas como una idea regulativa del proceso racional de la configuración de las normas?

Todo apunta a que lo formal, si no quiere quedar en la pura e inoperante abstracción, se ha de apoyar en el humanismo y ser completado con una utopía (aunque no tiene por qué estar definida) que responda al porqué dialogar. Un porqué que, si seguimos la antropología caffareniana, no se puede reducir a “evitar un mal mayor”, sino que ha de responder a un deseo radical de realización de un bien con mayúsculas.

En definitiva, la metodología propuesta (mezcla de idealismo y análisis crítico histórico-social) si bien nos permite comprender el pasado, también nos da un marco de referencia para criticar el presente, lo que nos lleva a introducirnos en una última cuestión muy vinculada con lo anterior: ¿qué relación guarda la ética cristiana con la política? Si lo ético es un asunto que se reserva a nuestra íntima conciencia, qué función, si es que ha de cumplir alguna, asume en las acciones colectivas. Si el poder corrompe en tanto que particulariza los discursos, lo que impide realizar mensaje universal alguno, ¿debe relacionarse el mensaje cristiano, en esencia universal, con la política?, ¿tal vínculo no convertiría la creencia en una ideología más, como denunció Marx?

### **1.5. Ética formal agápica y esperanza: la necesaria implicación política**

Comencemos señalando que el mensaje moral descrito no es visto por nuestro autor como un asunto marginal respecto al mensaje religioso de Jesús, sino todo lo contrario, forma una unidad con él. La conversión moral es vía de salvación y, en tanto que la exigencia es tan elevada, siempre que en los evangelios se habla del requerimiento del amor aparece una referencia a Dios. Un Dios que es visto como un Padre, lo que supone considerar a los humanos como hermanos entre sí, lo que, a su vez, supone hacer universal el mandato moral, aplicable incluso al enemigo. Por otro lado, junto al mensaje de amor se mezcla el anuncio mesiánico de la llegada del “reinado de Dios”.

Deber y esperanza van de la mano. Caffarena interpreta estas alusiones de una forma muy interesante, de una forma que engrana con lo que comentamos más arriba de la mano de Albert Camus sobre la relación ética y política, y con el concepto de “utopía” de Ernst Bloch. Respecto a este punto es de gran interés la obra del alemán *El principio esperanza* a la que hemos hecho referencia a lo largo del presente trabajo. Considero revelador para comprender la noción de esperanza y utopía en Caffarena poner en relación su perspectiva al respecto con las ideas de Bloch expuestas en pequeño artículo incluido en la obra coral *En favor de Bloch*, con prólogo de Caffarena y titulado “El hombre del realismo utópico”<sup>489</sup>. En el mentado artículo se hace hincapié en el muy humano “sueño diurno aún no consciente” en contraposición al “sueño nocturno ya no consciente” (muy estudiado por el psicoanálisis) y en el concepto de “futuro auténtico”, que se diferencia del falso por no ser esperado, por ser algo nuevo. Así lo expresa Bloch:

Un auténtico futuro es lo que todavía no se ha dado jamás. Sí, lo que nunca fue. Subjetivamente, lo que jamás se tuvo; y objetivamente, lo que jamás se dio, es decir, aquello que jamás fue.

Lo aún-no-consciente, como estado que encierra la verdad del sueño alerta, del sueño diurno o sueño alerta, todos los hombres lo conocen —así salgo del ámbito cotidiano del sueño diurno sin abandonar su esfera—, y concretamente en tres manifestaciones: la juventud, el cambio epocal y la productividad.<sup>490</sup>

Desde estas categorías Bloch hace un análisis crítico de la “utopía” y su posibilidad desarrollando una dialéctica entre el topos interior (ámbito del deseo, del sueño alerta) y el topos exterior que necesariamente desde la utopía realista es concebido como inacabado:

Así pues, ¿cómo debe ser pensado el mundo, a fin de que tenga lugar aquí una correspondencia, es decir, para que no solo lo aún-no-consciente, que es la representación mental de lo aún-no-devenido, sino que lo aún-no-devenido es también una representación de algo que anda por el mundo y de lo cual el mundo está preñado; que ambos, por tanto, hombre y mundo, se corresponden en el hecho de que ambos están inacabados? [...] El hombre inacabado y el mundo inacabado. Si el mundo estuviera acabado, nuestra soledad sería insuperable...<sup>491</sup>

---

<sup>489</sup> pp. 121-142, Taurus, Madrid, 1979

<sup>490</sup> Ob. cit., p. 126, 127.

<sup>491</sup> *Ibid.*, p. 133.

La teología que se esconde detrás de este planteamiento es la que interpreta a Dios como promesa. Dios no dice “Yo soy el que soy”, sino “Yo soy el que seré” y su creación quedó inconclusa pues el séptimo día descanso y legó la tarea a los hombres. Evidentemente esta teología, aunque sugerente para el cristiano implica una especie de deísmo que asume un “deus absconditus” incompatible con los conceptos de “gracia” y Dios como señor de la historia. Sin embargo, Caffarena plantea<sup>492</sup> una visión de la historia que pretende compatibilizar ambas visiones al poner el acento en la vinculación entre esperanza y actitud amorosa que se traduce en proyectos prácticos, es decir, ético-políticos. El elemento de la gracia la encontraríamos propiamente en la fe en posibilidad de realización de los mentados proyectos éticos:

... según la fórmula agustiniana, “nuestro corazón está inquieto hasta que descanse en ti”. Una frase que también un ateo puede pronunciar, al no estar ya definido el grado de realidad. El “ens perfectissimum”, el ser perfectísimo, no es todavía el “ens realissimum”, el ser más real, sino al contrario: demasiado bello para ser verdad. Por ser tan alto no se halla aún en la realidad.<sup>493</sup>

Caffarena dentro del debate teológico de la relación entre fe y esperanza (¿creo porque espero o espero porque creo?) apunta las siguientes ideas que le hermanan con la filosofía de Bloch: por un lado la primacía de la esperanza como estructura existencial humana y por otro la necesaria participación activa para que la gracia se dé:

A este nivel tan profundo (se refiere a su análisis existencial), como acabamos de ver, el *credo quia spero* tiene un sentido que no podría tener en otros niveles más explícitos y más referidos a una palabra histórica. Aquí sí que, a mi modo de ver, es estrictamente con el “spero quia credo” o incluso más radical que él; o quizá nos encontramos en un estadio anterior a toda estricta diversificación, pero en el que, por ello, lo más originario y decisivo es la frenable tendencia esperante.

Más adelante:

Ciertamente que el cristiano en su esperar es bien consciente del último sentido de gracia que tiene lo que espera. Pero no es menos consciente –por paradójico que le sea y por difícil que le resulte todo intento de mediación conceptual de la paradoja– de que el designio salvador gratuito de Dios solo se realizará en la historia a través de la activa cooperación de la libertad humana.<sup>494</sup>

Volviendo a Bloch, por lo expuesto hasta ahora, la utopía realista, que se va construyendo en el proceso dialéctico entre el “topos interior” y el “exterior”, descansa

---

<sup>492</sup> EM., pp. 642-672.

<sup>493</sup> “El hombre del realismo utópico.”, Ob. cit., p. 140.

<sup>494</sup> Gómez, Caffarena, J., “La esperanza como principio”, *Revista Pensamiento*, nº 108, pp. 386, 391, Madrid, 1971.



en la categoría “esperanza”, término medio entre la desesperación y la confianza. La esperanza descansa en un conocimiento de las posibilidades, en una confianza de que la realidad del mundo pueda cambiar y en el deseo profundo de “sumo bien” (que si bien no sabemos ni qué es ni cómo se alcanza, si sabemos por la historia qué no es<sup>495</sup>) que en el fondo, aún desde el ateísmo, descansa en una profunda confianza (que escapa a lo racional) en el ser humano y en la posibilidad de cambio de la realidad. Bloch, para expresar esta idea remite a Kant, concretamente a su escrito Sueños de un visionario (lo cual no deja de ser significativo que sea una obra precrítica, aunque Caffarena matiza mucho la distinción entre crítico y precrítico en el ámbito de la filosofía práctica):

Existen de Kant frases sorprendentes que no tienen nada que ver con el llamado “pulverizados de todo”. Una de las frases se encuentra en Sueños de un visionario: “yo me siento en mi ánimo libre de seducciones”, del famoso pro y contra de una cosa que no se puede decidir solo por la razón, “a excepción de una sola: la balanza del entendimiento no es del todo imparcial” –cito textualmente el pasaje completo– “sino que uno de sus brazos, el que lleva la inscripción “esperanza de futuro” (“esperanza y futuro” subrayados por Kant) hace que razones de poco peso que caigan en su platillo, levanten en el otro platillo razones que de suyo serían de más peso. Esta es la única inexactitud a la que me puedo sustraer y a la que tampoco quiero sustraerme.”<sup>496</sup>

Siguiendo estas líneas Caffarena apunta:

La vida, desde la subjetividad, se presenta como un inacabable proyecto. ¿No es esta la tesis del “principio esperanza”? El cristiano coincide totalmente hasta aquí. Y se trata de un proyecto lleno de sentido, es decir, no constitutivamente condenado al absurdo. Aquí nos aparece aquel aspecto de la alternativa radical en el que la esperanza queda más formalmente implicada, mejor dicho, en el que la opción es ya siempre inevitablemente un fundamental acto de esperanza. Y, de nuevo, hasta aquí nada divide al cristiano, ni a ningún creyente religioso, de Bloch. La esperanza no tiene todavía en este estadio ningún término u objeto claramente denominable. Si acaso, podemos hablar de de “esperanza en el sentido de la vida”.<sup>497</sup>

Para el autor de *El enigma y el misterio*, más que apocalípticas (fin necesario de los tiempos donde Dios hará justicia), el mensaje mesiánico se hermana con la tradición profética en la que la contribución de los hombres es crucial para la llegada del reinado de Dios. Así, la buena nueva se vincula inevitablemente con la exigencia del amor fraternal, de tal modo que aporta una nueva dimensión a lo ético, lo que hace superar lo meramente formal sin hacer mucha violencia a sus principios. Con esta visión tan

---

<sup>495</sup> Bloch, E., “El hombre del realismo utópico”, Ob. cit., pp. 140-142.

<sup>496</sup> Ob. cit., p. 141.

<sup>497</sup> “La esperanza como principio”, Ob. cit., p. 385.

amplia de la ética agápica cree Caffarena hallar la clave para superar los déficits de las hoy llamadas éticas deontológicas y éticas de la felicidad. Es decir, en su interpretación de las bienaventuranzas se da esta doble vertiente: una utopía de la justicia y una llamada a superar la agresividad humana<sup>498</sup>, siendo su punto de intersección el amor, entendido este como benevolencia y vivencia metafísica que apunta a la trascendencia. Amor y trascendencia que se hacen plausibles por una vivencia humana aún más profunda si cabe: la de sentido. Como vemos, es en este contexto ético donde las categorías antropológicas vistas en apartados anteriores cobran su auténtica dimensión. Sin embargo, se nos abre una nueva problemática en el modelo planteado; la problemática de la relación entre el cristianismo como mensaje universal de benevolencia que vincula la promesa del reino de Dios con la acción ética y la implicación política.

La respuesta de Caffarena la encontramos principalmente en su colaboración en *Historia de la ética* coordinada por Adela Cortina y, sobre todo, en su libro *La entraña humanista del cristianismo*. Ya vimos que el filósofo madrileño aboga por una visión de Jesús alejada de la de un líder político mesiánico afín al grupo Zelota y opta por dar primacía a su aspecto más ético-religioso. Sin embargo, esto no implica el desentendimiento de lo político ya que, en tanto que el discurso moral se centra en el amor y el encuentro con Dios, o la venida del reino de Dios, cosa que depende del cariz moral de los actos humanos y por necesidad plantea una “filosofía política cristiana”. Evidentemente, será una política acorde con el mensaje del amor fraternal<sup>499</sup>. Sin embargo, –apunta Caffarena– la exégesis tradicional apoyándose en el conocido pasaje evangélico en el que Jesús dice: “*dad al Cesar lo que es del Cesar y a Dios lo que es de Dios*” (Mc., 12, 13-17) ha tomado una vía más bien evasiva y ácrata, si no una legitimación incondicional del imperio, tanto más si el imperio es cristiano. En consecuencia el filósofo madrileño rechaza tales interpretaciones y lee este pasaje (como otros en el mismo sentido, por ejemplo, Pablo (Rom., 13, 1 y 5)), del siguiente modo.

---

<sup>498</sup> “Respecto al sermón del monte, en que fijé de entrada la mayor atención, quizá puede ya verse que encuentra en el ágape su resumen. Incluso la doble tendencia de las bienaventuranzas (utopía de la justicia/ ideal de superación de la agresividad), no tan fácil de sintetizar, sí puede armonizarse desde el ágape.” Ob. cit. *Qué aporta...*, p. 29.

<sup>499</sup> Lo que nos retrotrae al problema de las normas: ¿qué normas, qué políticas respetan el mensaje cristiano de amor fraternal?

Quizá lo esencial del mensaje se lee más correctamente así: Dios, autor de la condición humana, quiere que aceptemos las reglas de la vida social, y con las concreciones legítimas que en cada caso tienen. Se excluye la evasión ácrata; sin sacralizar por ello el poder. El cristiano debe aspirar a ser ciudadano leal de la comunidad política en que vive y, allí donde el gobernante no ordene lo que es contrario a su conciencia, debe en conciencia obedecer.<sup>500</sup>

La respuesta parece bastante corta de alcance y en la práctica abierta a múltiples y divergentes concreciones. Sin embargo, Caffarena no se conforma con este modo inductivo de abordar el asunto político consistente en partir del análisis de los casos concretos descritos en las escrituras sagradas e inducir de ellos criterios de corte general. Y coherentemente no se conforma porque tal forma de proceder es más acorde a una visión normativista de la ética cristiana. El procedimiento más adecuado para él por su mayor alcance consiste en partir de los principios ya admitidos de la filosofía moral cristiana y determinar las consecuencias políticas que de ellos podrían derivarse, es decir, Caffarena prefiere aplicar en este caso una metodología deductiva.

Siguiendo esta segunda vía nuestro autor completa su discurso acorde a la ética presentada que condena la omisión:

Para el cristiano, la inserción en la actividad política será la lógica consecuencia macrosocial de su conversión al amor. Si se le pide un amor generoso y universal, eso implica su inserción leal en la sociedad y la acepción de sus reglas; implica también el esfuerzo, en la medida de sus aptitudes, por mejorarla y por cambiarla cuando la encuentre contraria a los postulados del amor. Una filosofía política es mucho más que la acumulación de conocimientos politológicos (racionalidad social instrumental); es, ante todo, un proyecto de sociedad, una determinada manera de concebir los fines sociales.<sup>501</sup>

La última idea expuesta en este texto introduce su reflexión política de lleno en el ámbito de lo utópico y de la racionalidad teleológica, lo que exige responder a la pregunta por la fundamentación: ¿qué valores guían el proyecto socio-político del cristiano?, ¿en qué se fundamentan? Si es en la mera creencia, ¿es dicho programa universalizable? Si no es así, ¿cómo legitimarlo racionalmente?, ¿cómo engranar el formalismo defendido con un discurso teleológico, utópico, político?, ¿la idea de una felicidad futura no desvirtúa, desde el punto de vista ético, toda acción por condenarla a la sospecha de ser interesada?

---

<sup>500</sup> CFMC, p. 315.

<sup>501</sup> *Ibíd.*, p. 316.

La clave a estas cuestiones, nada sencillas de responder, la encuentra Caffarena de nuevo en el *agápe*, amor fundamentado antropológicamente y que supone el vórtice en torno al que gira toda su filosofía práctica y que le permite conectar el desinterés que exige la ética formal con el deseo constitutivo humano de realización. Desde el punto de vista político nuestro autor deriva de la exigencia del amor lo siguiente:

A la pregunta sobre el proyecto de sociedad, surgen desde la opción fundamental del *agápe* respuestas suficientemente concretas; sobre todo en lo que excluyen. No es compatible con esa opción una sociedad con poder opresivo del ser personal humano; no es compatible una sociedad con desigualdad y segregación sistemática de unos grupos por otros. Decir *agápe* es decir respeto y solidaridad. La “fraternidad”, que encierra el lema de la Revolución francesa, contiene, en un lenguaje que roza lo místico, la clave que armoniza profundamente las otras dos exigencias éticas: “libertad, igualdad”. Y, si el desarrollo político de éstas se llama “democracia” y “socialismo” (en un nivel que aún deja diversas posibles formas de realización y no ignora las dificultades de cada una de esas formas), no podrá el auténtico cristiano sentir extraños esos nombres; porque en lo que quieren expresar culmina una lógica que arranca de la “fraternidad”; y lo que expresa el nombre “fraternidad” (que, en su misma simbólica, sugiere una alusión al “Padre”) pertenece a la entraña del cristianismo.<sup>502</sup>

Texto diáfano que nos remite inmediatamente a la pregunta con la que comenzamos el presente trabajo: humanismo o no humanismo, ¿no es esta la cuestión? Si se asume el humanismo entonces, desde la utopía negativa, desde lo que sabemos que no es el amor, el socialismo ha de ser una de sus explicitaciones políticas. Un socialismo que plantea también la problematicidad de su concreción pero (de nuevo desde lo que sabemos que no es) este no puede reducirse a una serie de normas coercitivas, un capitalismo de Estado, o una autocracia, pues en tal caso no se atendería al existencial de la libertad, la autonomía individual, base del humanismo planteado. Es más, si así fuera, lo que en principio es expresión de una ética formal, se reduciría a un estrecho e inflexible código normativo propio de la ética heterónomas, por lo que para evitar tal contradicción el socialismo ha de ir inevitablemente ligado a la democracia, una democracia, en este caso, no entendida formalmente (simple sistema de legitimación del ejercicio del poder por unos pocos), sino como real, es decir, como una forma de participación real del poder (incluido el económico) por parte de la ciudadanía.<sup>503</sup>

---

<sup>502</sup> *Ibíd.*, p. 316.

<sup>503</sup> Para comprender mejor la concepción política de Caffarena, sobre todo referida a los conceptos de “democracia” y “socialismo” ver Ob. cit. *La entraña humanista del cristianismo* principalmente la tercera parte, pp. 203-263. A su vez recordemos lo dicho en apartados anteriores sobre el yo trascendental y el reino de los fines. Solo el yo adquiere su plena libertad y realización en el desarrollo de la actitud ética y en el trabajo por la realización del “reino de los fines”, reino donde el sujeto es súbdito y legislador al mismo tiempo.

El discurso es claro, pero los retos siguen ahí, ¿hasta qué punto es realizable tal proyecto? ¿La “democracia real” propuesta no sería planteable solo en un mundo de ángeles en donde se dé por hecho la buena voluntad y una formación intelectual elevada en cada uno de sus miembros? ¿Al plantear esta “utopía” en apariencia de mínimos, no positiva, pero con fuertes consecuencias sociales, no se incurre en cierto logocentrismo, por otro lado, acorde con la metodología deductiva planteada, lo cual despierta los viejos errores del siglo XX y que ya expusimos en boca de Tony Judt? El valor de estas cuestiones, más que desacreditar los planteamientos caffarenianos, ponen de relieve los posibles peligros de estos y marcan sus límites en tanto que señalan sus posibles excesos.

Con estas reflexiones damos por concluida la exposición de la primera y más influyente corriente que alimenta la ética de Caffarena. En ella hemos podido ver las líneas generales que marcan su reflexión ético-política. No obstante las radicales cuestiones con las que hemos concluido será de alguna manera abordadas más adelante al proponer la ética dialógica (heredera de la ilustración kantiana) como expresión secularizada de la filosofía de Caffarena en la que el deber y la promesa se complementan y se autolimitan en sus posibles excesos.

Respecto a la cuestión de la autonomía y la heteronomía, si bien en este apartado ya ha sido esbozada, no ha quedado del todo tematizada, de ahí que tengamos que atender a la segunda corriente en importancia: la kantiana. No obstante, aparte de arrojar algo de luz sobre la mentada problemática, nos interesa atender a la filosofía del regiomontano porque, entre otras cosas y en relación a lo anterior, ve Caffarena en ella una vía de traducir la ética cristiana, a la postre religiosa y asentada en una profesión de fe, a una posible versión secularizada y, por ende, universalizable, que, en última instancia, es a lo que su filosofía práctica aspira.

## 2. La segunda fuente: Immanuel Kant

Aunque Caffarena califique a la ética cristiana de formal, no pretende plantear el mensaje moral de Jesús como un kantismo “*avant la lettre*”. Se cuidará mucho de dejarlo bien claro. Tanto en *El teísmo moral de Kant*<sup>504</sup> y en *El cristianismo y la filosofía moral cristiana*<sup>505</sup> da cuenta de las dificultades que encuentra la ética cristiana para asumir plenamente el formalismo kantiano, sin embargo, pese a esas distancias –a las que atenderemos– para él son muchas las ventajas que aporta leer el mensaje moral cristiano desde la filosofía de Kant (como creo quedó claro en el anterior apartado). Ahora bien, podríamos preguntarnos: cómo es posible que un cristiano que admite la fuente sagrada del mensaje recibido por la tradición y por tanto asuma los deberes morales por su origen divino, esto es, asuma la teonomía, interprete al mismo tiempo que la ética cristiana en esencia es formal, esto es, autónoma. Y cómo es posible hablar de formalismo, es decir, de desinterés, de deber por el deber, y a la vez introducir en el discurso moral la esperanza de la realización humana, de la venida del “reino de Dios”, de la satisfacción del deseo más radical, en otras palabras, cómo es posible sintetizar el discurso teleológico, que indudablemente tiene el mensaje cristiano, con la ética deontológica kantiana.

### 2.1. En busca de la coherencia vital

En torno a estas últimas cuestiones girará la lectura de la ética de Kant y su interpretación, para nada canónica, de su formalismo. De hecho, en el corpus ético de Kant se dan aparentes contradicciones entre lo que sería su ética más formal (expuesta sobre todo en la *Analítica* de la *Crítica de la razón pura*) y una ética de corte más teleológica y preocupada por el sentido de la misma, la felicidad o el “sumo bien”, presente, entre otros escritos, en la *Dialéctica* de la *Crítica de la razón práctica*.

---

<sup>504</sup> Cf., p. 235 y ss.,

<sup>505</sup> Cf., p. 291 y ss.,

Algunos autores hablan de una primera y una segunda ética en Kant, y entre ellos algunos lamentan la falta de fidelidad a la formalidad, mientras que otros celebran que haya superado los límites e inhumanidad de lo formal<sup>506</sup>. A Caffarena le ha interesado sobremanera este asunto. De hecho lo trata en dos artículos y un libro<sup>507</sup>. ¿Por qué tanto interés? Porque en la medida en que su interpretación resuelva tal aparente contradicción quedará fundamentada su interpretación de la moral cristiana como moral asentada en la autonomía individual sin prejuicio del mensaje salvífico, esto es, utópico, elemento indispensable del cristianismo.

Podemos intuir que nuestro autor no va a entender la formalidad como una ética logicista que solo atiende al deber por el deber y del que derivan acciones fruto de un frío razonamiento ciego a las consecuencias y a toda realización personal. Y no acepta tal interpretación por inhumana, pero no en el sentido como lo pudiera ser la exigencia del amor universal, es decir, por la dificultad de su realización, sino que lo es por no dar cuenta de la realidad antropológica, que como vimos, ve en el deseo un existencial irrenunciable o, mejor dicho, insuperable.

Veamos pues cómo interpreta la ética kantiana y cómo defiende la coherencia de la misma frente a los que detectan en ella dos fuentes irreconciliables entre sí. Para ello atenderemos principalmente a su artículo “La coherencia de la filosofía moral kantiana” de 1989 en donde trata este asunto –según sus propias palabras– de una forma más completa a lo que expuso en *El teísmo moral de Kant* de 1983 y en “Respeto y utopía...” de 1978.

Frente a las lecturas de Kant que ven en su obra dos éticas difícilmente reconciliables: una –diríamos con Unamuno– está escrita por el filósofo, por la razón; la otra por el hombre, por el corazón, por el Kant que no quiere morir, que no asume la

---

<sup>506</sup> Caffarena hace referencia a la obra de Lewis White Beck *A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason*, The Univ. Of Chicago Press, pp. 242, ss., 1960, y a la de Agnes Heller, *Crítica de la Ilustración*, Península, Barcelona, 1984, concretamente al 2º capítulo titulado “La “primera” y la “segunda” ética de Kant.”, pp. 21-96.

<sup>507</sup> Cf., “Respeto y utopía. ¿”dos fuentes” de la moral kantiana?”, *Pensamiento*, 34 (1978), pp. 259-276. *El teísmo moral de Kant*, pp. 163-197 Cristiandad, Madrid, 1983, y “La coherencia de la filosofía moral de kantiana” en *Kant después de Kant*, pp. 43- 63, Tecnos, Madrid, 1989.

frustración de su más íntimo deseo de inmortalidad<sup>508</sup>, Caffarena plantea la hipótesis de la existencia de una cierta coherencia, aunque laxa, en el corpus ético de Kant. Propone la existencia de “dos fuentes” o una “doble inspiración”<sup>509</sup> en la filosofía moral kantiana. Dos fuentes reconciliables entre sí, interpretación de Caffarena coherente con su antropología pues, como vimos, lejos de ver en el hombre un ser trágico y contradictorio, pese a sus tensiones, apuesta por la satisfacción de sus deseos constitutivos, apuesta por su sentido. Por tanto, en este debate, que voy a presentar y, aunque cargado de detalles técnicos solo de interés para especialistas en Kant, se está dando una batalla en la que se juega la coherencia de una posición ética y antropológica, en definitiva, se está tratando algo vital.

Para empezar Caffarena toma la metáfora de las dos fuentes de Bergson y la aplica a la moral de Kant. A la primera fuente la denomina “Respeto”, a la segunda “Utopía”. Evidentemente la primera fuente hace referencia a la ética más estrictamente formal y a su intento de fundamentación racional. La segunda apunta a la moral kantiana referida al “supremo bien” cercano al espíritu utópico de la “moral abierta” de Bergson. Estas dos fuentes ya se ven claramente en las formulaciones de los imperativos categóricos de *La fundamentación*; por ejemplo, la segunda fuente, la utópica, se muestra más claramente en la segunda formulación<sup>510</sup>:

...obra de tal modo que uses a la humanidad, tanto en tu persona como en la persona de cualquier otro, siempre como un fin al mismo tiempo y nunca como un medio.”<sup>511</sup>.

---

<sup>508</sup> Al respecto y desde una perspectiva muy cercana a la de Caffarena, esclarecedora es la obra de Adela Cortina *Dios en la filosofía de Kant*, pp. 264-278, Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca, 1981.

<sup>509</sup> Ob. cit. “La coherencia...”, p. 60.

<sup>510</sup> Las referencias de Kant a un “supremo bien” o al “Reino de los fines” (tercera formulación), apunta Caffarena en “Respeto y utopía...” p. 273, pueden ser interpretadas de un modo más formalista. Todo depende de cómo se defina el Reino de los fines. A continuación cito las definiciones aportadas por Caffarena (él aboga por la segunda).

“a) Reino de los fines, como comunidad de los que, por el respeto ante el valor absoluto del ser personal, se comprometen (como legisladores) a nunca tomarse como puros medios; clave suma de una moral del respeto; b) Reino de los fines, como comunidad de los que, por solidaridad desbordante, se comprometen a buscar su bien integral, el mayor bien posible del universo: arranque de una moral utópica”.

Patente resulta que la segunda definición acerca la moral kantiana a la cristiana al exigir al agente moral, más que respeto, generosidad y benevolencia. Veremos cómo lo justifica.

<sup>511</sup> Fundamentación de la metafísica de las costumbres, Ob. cit., pp. 64, 65.



...el formalismo no es formalismo estricto; que siempre hay ya en él algo de lo que aparece más plenamente en la orientación al “supremo bien”: la presencia determinante de un tipo de “fin” que no es simplemente subjetivo, sino que se impone al sujeto moral como “dotado de valor absoluto”.<sup>512</sup>

Ante tal tesitura algunos kantianos, como Beck, en pro de la máxima coherencia, prefieren negar lo que pueda haber de teleológico en la ética de Kant. Por el contrario Caffarena prefiere asumir una visión más global del pensamiento kantiano y buscar su coherencia, coherencia racionalmente más débil respecto de las tesis de Beck, pero vitalmente más coherente. Ya hemos visto el porqué de esta toma de postura del filósofo madrileño:

Frente a la coherencia estricta de una moral del respeto tomada unilateralmente, es ventajosa una coherencia laxa que permite armonizarla con la moral utópica.<sup>513</sup>

Texto revelador que refleja algo esencial en el pensamiento caffareniano. Este se inclina, por ser más comprensiva, por una coherencia laxa frente a cualquier otra coherencia más estricta pero que deje fuera, no solo aspectos del pensamiento kantiano, sino también rasgos humanos esenciales. Es decir, esta inclinación por la coherencia laxa no creo que en Caffarena solo afecte al análisis de la obra kantiana, sino que abarca a todo su pensamiento ético ya que está fundamentado en una profunda base antropológica, una antropología fenomenológica que, como hemos visto con detenimiento, se asienta en las vivencias (entre las que se encuentra el deseo radical), así que estas, las vivencias, tienen para él prioridad sobre cualquier constructo conceptual que lo violente, por coherente desde el punto de vista lógico que este sea.

Una vez establecida su hipótesis de trabajo el pensador jesuita argumenta a favor de esa coherencia interna del pensamiento moral kantiano. Frente a la común opinión de que la preocupación de Kant por la síntesis entre moral y felicidad, por el acceso al “bien supremo”, por la “dignidad de ser feliz”, etc., es posterior al desarrollo de la ética formal y resultado de las problemáticas derivadas del desarrollo del mentado formalismo, Caffarena defiende que el interés por lo “utópico”, la segunda fuente, es

---

<sup>512</sup> “La coherencia...”, Ob. cit., p. 46.

<sup>513</sup> Ibid., p. 47.

cronológicamente previo al desarrollo de la segunda fuente y nunca abandonado<sup>514</sup>, lo que implica que no es algo añadido sino central en su filosofía práctica. Se podría contraargumentar que las reflexiones sobre el “bien supremo” se pueden achacar a un periodo precrítico, a una ética precrítica, pero de nuevo aquí Caffarena es original en su interpretación. Niega que en la obra moral de Kant haya tal ruptura como ocurre en su filosofía teórica:

Podría argüirse en contra que toda esa sería una “ética precrítica”, posteriormente superada. Pienso, sin embargo, que en la filosofía moral kantiana no hay la ruptura que en la teórica; y que la reaparición posterior del tema (en la Dialéctica de la Razón Práctica) impide el descartarlo como precrítico e invita a armonizarlo con el formalismo.<sup>515</sup>

Y tras una serie de referencias a la obra moral kantiana —en las que no entraré—, Caffarena concluye:

...en cuanto podemos captarlo in statu nascendi, el formalismo kantiano es una estructuración de la ética del supremo bien, que va progresivamente destacando la relevancia de lo absoluto del valor moral, en contraste con la subordinación de los móviles al amor a sí mismo que se da en la simple lógica de la felicidad. Si la ética kantiana no puede ser llamada eudemonística, siempre aparece ligada a la eudemonía, cuya vigencia antropológica nunca deja de reconocer. Desde estos análisis, aparece la que llamé “segunda fuente” como más originaria y en modo alguno eliminable del kantismo.<sup>516</sup>

Al lector atento no se le habrá escapado que la interpretación que hace de Kant engrana perfectamente con su concepción cristiana de la ética, en el que el proceso de maduración moral del ser humano consiste en el paso que va de buscar la felicidad por medio de la autosatisfacción egoísta, a la asunción del acto ético como valor absoluto, lo que, a la postre supone alcanzar el “supremo bien”. Por tanto, para Caffarena la felicidad en Kant es un factor esencial que da sentido a su propia ética y que engrana con la invitación evangélica a dar la vida para salvarla.

Ahora bien, ¿hasta qué punto Kant es cristianizado y la moral cristiana formalizada?, ¿es legítimo tal ejercicio?, ¿no fuerza en extremo la interpretación? Dejaremos para más adelante la relación entre ambas posiciones, aunque es interesante hacer notar que

---

<sup>514</sup> Las referencias bibliográficas que aporta Caffarena se pueden consultar en: “La coherencia de la filosofía...”, Ob. cit., p. 49. (Nota 16)

<sup>515</sup> Ibid., p. 49.

<sup>516</sup> Ibid., p. 50.

Caffarena a la hora de analizar el cristianismo se esfuerza, como vimos, en hacer formal su ética, dando especial relevancia a la autonomía del creyente y su exigencia universal. Por el contrario, a la hora de interpretar la moral de Kant, como estamos viendo, su interés radica en lo contrario, en presentarla más eudemonista de lo que lo hace la visión más comúnmente aceptada. En definitiva, el primer discurso va dirigido a enmendar la mala interpretación del cristiano que asume su moral de forma exclusivamente teónoma, donde la fuerza de la norma emana de su origen divino, lo que ya de por sí supone para el creyente suficiente fundamentación. El segundo discurso busca matizar las interpretaciones que califican a la moral kantiana de rigorista y/o incoherente. En ambos casos la intención es clara: acercar lo máximo posible ambas fuentes con el fin de hacerlas compatibles entre sí; o lo que es lo mismo, hacer compatibles ilustración y fe, deber y esperanza, respeto y utopía.

Volviendo al análisis de la fuente kantiana, veamos a continuación las razones que aporta nuestro autor a favor de esa llamada coherencia laxa.

En primer lugar, frente al logicismo con que se ha caracterizado a la ética formal Caffarena vindica la presencia de la naturaleza en todo el razonamiento del regiomontano. Es decir, la ética formal se ha de encuadrar en un sistema, llama él, natural-racionalismo<sup>517</sup>. En *La fundamentación* de 1785 Kant introduce por primera vez la idea de que un acto es ético cuando surge de la actitud del “*deber por el deber*”, dejando al margen cualquier papel del sentimiento. Se ha interpretado que Kant busca, en el plano ético, dar una función primordial a la razón ya que esta es el órgano de lo universal. Y parece que lo consigue en su primera formulación del imperativo categórico, parece que logra otorgarle toda la competencia moral a la razón gracias al criterio de universalidad, debido a que este desecha la particularidad de los móviles sensibles (el apetecer, el desear, el querer...). Como en esta interpretación la moralidad de una máxima gira en torno a si es lógicamente contradictoria ante la prueba de su universalización, Caffarena la tacha de logicista. La rechaza porque, en el fondo, rara vez una máxima cae en contradicción lógica ya que –recuperando una idea de L. Kolakowski<sup>518</sup>– alguien puede querer sin entrar en contradicción la vigencia general de

---

<sup>517</sup> Ibid., p. 52.

<sup>518</sup> Ibid., p. 51, ver nota 19.

unas reglas y, al mismo tiempo, la excepción en su caso. ¿Qué propone entonces Caffarena?:

Lo más interesante que revela la lectura atenta del capítulo segundo de la *Fundamentación* es que Kant, de hecho, no apela a la pura lógica, sino a la coherencia lógica de las máximas con una determinada concepción de la Naturaleza. En los cuatro conocidos ejemplos (suicidio, promesa, cultivo de los talentos, ayuda al prójimo), la inaceptabilidad de la máxima se deriva de que no sería asumible en una Naturaleza armónica.<sup>519</sup>

Por la importancia que en este ejercicio de universalización tiene la noción “*naturaleza armónica*” Caffarena denomina al formalismo ético como “natural-racionalista”. Tal interpretación, aunque alejada aún del humanismo que apela a lo humano como valor absoluto, al fin en sí, sí que apunta –dice Caffarena– a cierto spinozismo ético, eso sí, sin su respaldo ontológico. Haciendo abstracción de todo lo problemático que pueda suponer el concepto “naturaleza armónica” porque, qué se puede entender por tal, es importante resaltar que en cualquier caso sugiere un ideal, un fin deseado, no solo para la humanidad, sino para toda la realidad.

Aún así, el filósofo madrileño concibe como muy limitado el criterio de la universalización pues este solo mostrará qué no puede ser universalizado, ¡que no es poco!, pero tampoco suficiente, pues no alcanza la exigencia de una ética generosa, no logra, por ejemplo, fundamentar por qué se ha de ayudar al prójimo:

...,lo importante es que el criterio de universalidad no resuelve los problemas morales verdaderamente relevantes. Kant no logra hacer plausible por este criterio que sea “deber en sentido amplio” algo tan elemental como la ayuda al prójimo necesitado.

La universalidad según un ideal de Naturaleza es un criterio que, aunque no formal-lógico, es unitario; y es útil en la determinación de lo moralmente rechazable.<sup>520</sup>

Aunque valioso, el formalismo de Kant para Caffarena se queda cojo solo con su criterio de universalidad y es necesario completarlo, como así lo vio el prusiano –por lo menos en *La fundamentación*–, con las nociones de humanidad como “fin en sí” y de una colegislación autónoma de realidades noumenales. Es decir, la primera formulación, aún bajo su interpretación “natural-racionalista”, no logra dar cuenta de la exigencia de una ética humanista, que indudablemente Kant asumía:

---

<sup>519</sup> Ibid., p. 52.

<sup>520</sup> Ibid., pp. 52, 53.

El motivo humanista sí determina, en la confrontación con él de las máximas del agente moral, opciones como la antes discutida de la ayuda al prójimo necesitado.<sup>521</sup>

Ahora bien, si esto es así, cabría preguntar, ¿por qué en la *Analítica de la Crítica de la razón práctica* reduce el imperativo categórico a su primera formulación?...

Caffarena sostiene que Kant se vio seducido por la fuerza de dotar a la ética de una fuerza más puramente lógica y aunque fracasado tal intento de fundamentación racional (fracaso del que ya hemos hablado) Kant nunca lo reconoció explícitamente. Esto se explica –según la tesis de Caffarena– porque la ética kantiana es unitaria. Por un lado el criterio de universalidad determina lo moralmente rechazable; por otro, las formulaciones más humanistas nos aportan un criterio para asumir las máximas que pueden configurar un proyecto moral positivo, es decir, que más que no hagas nos exigen una proactividad cuyo cumplimiento nos hace dignos de ser felices. Esta interpretación evidentemente exige revisar el concepto de “formalidad” ya que su alcance es mucho más amplio que lo que podría ser aceptado por las perspectivas más logicistas:

El comprender así el formalismo, como radicado en la exigencia unitaria que nace del carácter de fin en sí de cada ser personal, explica mejor que ninguna otra versión la contraposición buscada por Kant con el eudemonismo: pues en éste –cabe decir– el único absoluto es el propio sujeto; y el principio sumo es el “amor de sí”, la Selbstliebe.

Y desde esta manera de ver se hace también claro qué es el “supremo bien”: no es sino la idea totalizadora del objeto del proyecto moral –de eso que acabo de denominar sus aspectos positivos–. Pues, si bien (como ya recordé antes) el imperativo de los fines en sí es susceptible de una interpretación minimalista que no exceda el ámbito de la moral del respeto –basta subrayar unilateralmente el “nunca como puro medio”–, pide, más bien, la interpretación maximalista que extraiga del “siempre como fin” todas las consecuencias de una moral solidaria y utópica. Con lo que el formalismo, bien entendido, no queda en el puro respeto.<sup>522</sup>

Gracias a esta interpretación más comprensiva nuestro autor puede calificar de formal la ética cristiana y de coherente la filosofía moral de Kant, es decir, puede aunar deseo y deber, utopía y formalidad. Por eso defiende que este es el formalismo bien entendido, y porque solo así se puede oponer plenamente formalismo con eudemonismo, ya que aquel toma a la humanidad como fin en sí y este considera como único absoluto el sujeto individual, el bien propio. Pero claro, aunque se oponga la

---

<sup>521</sup> Ibid., p. 53.

<sup>522</sup> Ibid., p. 54.

generosidad de la ética formal frente al egoísmo del eudemonismo, sigue pareciendo algo forzado poder pensar en una ética formal que asume fines y utopías. Caffarena consciente de esto y en contra de los que ven en la filosofía kantiana dos morales opuestas entre sí, hace un profundo estudio sobre el concepto de “fin” (*Zweck*) en Kant.

Por lo pronto –apunta Caffarena– el concepto de “fin en sí mismo” está presente, por supuesto en “*Fundamentación*” pero también en el análisis del sistema premoral de los fines y la felicidad<sup>523</sup>, donde el “fin en sí” queda referido al propio sujeto. La diferencia consiste en:

La irrupción de lo moral en el ámbito premoral consiste en que, frente al único principio de la *Selbstliebe* emerge como “en sí” –y esta vez se le denomina “fin en sí”– el conjunto de los seres personales.<sup>524</sup>

De este modo Kant considera como empíricos a todos los fines de la acción humana, en contraposición a los “fines en sí” *noumenales*. Es decir, lo que se opone a formal es el fin empírico, ese fin que responde al objeto de deseo y, por tanto, imaginables, frente al “fin en sí” que, más que a un deseo, responde al respeto de una realidad metafísica, la persona o humanidad. Sin embargo –destaca Caffarena– en la *Metafísica de las costumbres* (1797) Kant introduce el concepto de “fines como objeto del albedrío” no provenientes por vía sensible. ¿Hacia qué realidad apunta esta nueva noción? Pues a una concepción de la ética en la que se ha de dar una materia, un objeto, un fin del libre albedrío, pero un fin no determinado por el deseo, sino por la razón pura y, por tanto, como fin objetivo-necesario, por lo que adquiere la dimensión de deber para el hombre. De hecho, el objeto es lo que distingue la ética del derecho, ya que este –en palabras de Kant– :

...sólo tiene que ocuparse con la condición formal de la libertad exterior<sup>525</sup>

Es decir, el derecho no responde a la pregunta por lo bueno o la felicidad, sino su función es, respetando el principio de autonomía individual, de libertad, reflejar en las

---

<sup>523</sup> Cf., el Teorema 2º de la Analítica de la Crítica de la razón práctica.

<sup>524</sup> *Ibid.*, p. 57.

<sup>525</sup> *Metafísica de las Costumbres*, Ak. VI, 380.

leyes los principios del derecho, que es lo que nos obliga la razón, esto es, el imperativo categórico en su primera formulación, que como vimos solo tiene un alcance negativo. Para entendernos, el derecho determinaría un principio negativo de acción (qué no debemos hacer), determina lo que se ha venido a llamar una ética de mínimos, el deber que todo ciudadano debe cumplir para configurar una sociedad justa de derecho. Por el contrario, lo ético asume un fin, un objeto del albedrío, algo más exigente que pide la acción generosa, la realización del reino de los fines, la utopía. Tal es así que Kant define la ética como “*sistema de los fines de la Razón pura práctica*”<sup>526</sup> —como recuerda Caffarena en su exposición—.

Llama la atención el cambio semántico que ha introducido Kant con respecto al discurso ético de sus obras de los años ochenta. En *Metafísica de las costumbres* lo “objetivo” es reservado para lo moral, cuando antes era condición de la acción ética excluir el “objeto” que hacía empíricos a los fines. Por otro lado aparece la noción “albedrío” (*Willkür*) en vez de “voluntad” (*Wille*). Esto es clave para entender la nueva dimensión introducida por Kant. Los fines del albedrío, son fines que se propone realizar el agente moral concreto, lo que nos permite tomarlos como objetivos, eso sí, siempre que sean racionales. Los “fines del albedrío” —es importante señalar— difieren de los “fines en sí” (bien supremo), que son los seres personales y que constituyen el reino de los agentes morales:

...ahora también se ha hecho central la noción de “albedrío” (*Willkür*) como distinta de “voluntad” (*Wille*), frente a la fluctuación terminológica de los escritos anteriores. Añado, por mi parte, que eso contribuye a poder dar por “objetivos” los fines morales. Y subrayo algo muy importante: se trata de fines que se propone realizar el agente moral; distintos de los “fines en sí” que constituyen el reino de los agentes morales.<sup>527</sup>

Según Caffarena con esta nueva conceptualización Kant intenta superar el problema de la inoperancia del formalismo estricto, esto es, su escasa capacidad resolutoria ante los problemas morales más relevantes porque, entre otras cosas —insisto— no justifica el deber positivo de ayuda al prójimo.

Ahora bien, siguen sin resolverse varios asuntos: por un lado la fundamentación sigue frustrada porque el imperativo se mantiene como algo dado, que tiene que existir;

---

<sup>526</sup> Ibid., VI, 381, 384-385.

<sup>527</sup> “La coherencia...”, Ob. cit., p. 58.

por otro, no hay una distinción explícita entre “fines en sí” y “fines que nos proponemos” (lo que más arriba hemos vinculado a la voluntad y al albedrío respectivamente). Este último aspecto es a lo que presta más atención Caffarena pues el asunto es central para esclarecer la vinculación entre lo teleológico y lo deontológico. De hecho, Kant acuña la expresión “*fines que son al mismo tiempo deber*” para referirse a esos fines morales calificados como objetivos. Es llamativa la vinculación entre fines y deber, pero tal relación es necesaria pues toda acción personal, individual surgida del albedrío supone unos fines, obviarlo significaría defender una ética puramente abstracta, indeterminada e inoperante. Por otro lado, si nos conformáramos con la formulación estrictamente formal del imperativo categórico aceptaríamos una ética que –en palabras de Caffarena– *exige una aptitud de la máxima, si la hay, pero no exige que haya tal máxima*. Por el contrario, si introducimos los fines estamos exigiendo que de hecho tengamos máximas con fines conformes al criterio moral. Criterio moral que pide actuar a favor de los otros o de nosotros mismos en el caso de nuestro perfeccionamiento. Llegados a este punto, la pregunta es obvia, ¿de dónde emana tal exigencia? Y aquí es donde entran en relación los conceptos de “fin en sí” y los “fines objetivos de acción”. La obligatoriedad en tanto que deberes de estos surge de la aceptación del ser personal como “fin en sí”. Así lo expresa el siguiente fragmento:

Pero la presencia y relevancia de estos fines objetivos de acción que nos proponemos en favor de los otros (o de nosotros mismos en el caso de nuestro perfeccionamiento) no hace olvidar que su exigencia dimana de la dignidad de “fin en sí” que tenemos como personas.<sup>528</sup>

Esclarecida esta relación ve claro Caffarena que la ética de Kant no se reduce a su visión minimalista, puramente formal, si no que, por el contrario, le es intrínseca una vocación humanista plenamente reflejada en la segunda y tercera formulación del imperativo:

...queda definitivamente claro el sentido positivo, no minimalista, de la 2.<sup>a</sup> fórmula de la Fundamentación –el que indiqué como adecuado a la “segunda fuente” de mi hipótesis–. Asumir a cada otro ser humano como “fin en sí” conduce lógicamente a proponerse cada uno, como fines de su acción, en la medida de sus fuerzas, los fines que ellos proponen.<sup>529</sup>

---

<sup>528</sup> Ibid., p. 59.

<sup>529</sup> Ibid., p. 60.



Podemos concluir que con su hipótesis de “las dos fuentes” de la moral kantiana, Caffarena explicita filosóficamente esas dos características esenciales de la ética cristiana: la sinceridad y la generosidad, y además le permite calificarla de formal; formalidad en la que cabe hablar de fines sin caer en el eudemonismo. Esto es así porque –repitámoslo una vez más– lo que determina nuestra voluntad moral no es un “supremo bien” (paraíso terrenal o celestial, placer, en definitiva, felicidad) sino los “fines en sí”, las personas. Estas fundan la obligación de los fines de la acción, es decir, fundan la obligación de proponerse como “fines de la acción” los fines que para su acción se proponen los demás. En definitiva, el fundamento de mi acción radica en la dignidad del ser personal y que el objeto de mi voluntad han de ser los fines no egoístas. Caffarena dice:

... hay en Kant una inspiración ética muy diversa: según la cual, la exigencia moral brota de la solidaridad de los seres personales en la valoración de su dignidad y libertad. Esta inspiración origina el pensamiento de una colegislación en la que todos, a través de la conciencia de cada uno, se toman como “fin en sí”, llevado esto hasta la consecuencia de tomar como propios cada uno, en la medida de sus fuerzas, los fines (lícitos) que para su acción se proponen los demás. Esto es algo claramente antitético con el espontáneo principio de la “Selbstliebe”, en el que se apoyan las éticas eudemonistas.<sup>530</sup>

Insisto que sigue quedándose en el tintero la pregunta por la fundamentación de ese imperativo intrínseco a la razón que desde la *Crítica de la razón práctica* es considerado como un “hecho de razón” (*Faktum der Vernunft*). Si tal imperativo exige considerar como “fin en sí” al ser humano, la pregunta por la fundamentación puede reformularse de la siguiente manera: ¿en qué nos apoyamos para exigir que al ser humano se le ha de considerar como un fin en sí?, o ¿por qué yo, individuo autocéntrico, tendría que incluir en mi dinámica la del otro que me es ajena y quizás adversa? Por ahora dejaremos simplemente planteadas tales cuestiones no resultas desde la filosofía kantiana, pero adelanto que, ante esta problemática, Caffarena, de la mano de Bergson, recupera la vivencia, recurre a lo místico, a lo experiencial, lo cual no deja de tener sus dificultades. Lo veremos en el siguiente apartado<sup>531</sup>.

---

<sup>530</sup> Ibid., p. 61.

<sup>531</sup> Como hemos visto en los apartados anteriores, desde la antropología ya ha planteado su solución, que gira en torno al existencial del amor, experiencia metafísica central. Evidentemente la pregunta que nos podemos hacer y que en la introducción metodológica ya afrontamos es: ¿qué fundamenta a qué: la antropología a la ética o viceversa, la ética determina el planteamiento antropológico? Tal vez la respuesta se encuentre en la inseparabilidad de ambos aspectos, eso sí, si admitimos la antropología

## 2.2. El reto de sintetizar el imperativo del deber con la sinceridad del amor

Ya hemos indicado que Caffarena no reduce el cristianismo a su mensaje ético, por lo que no lo considera un kantismo “*avant la lettre*”, sin embargo, aunque en la ética kantiana no se da un papel relevante al amor, ha quedado patente que en la interpretación de Caffarena del formalismo la exigencia de los imperativos es prácticamente la misma a la de la ética del amor: *los fines de los otros se han de hacer nuestros*. Lo que le lleva a pensar que: por un lado la filosofía práctica de Kant se inspira en el cristianismo; y por otro que, en el fondo, no es más que una versión secularizada del mensaje ético del cristianismo:

La ética kantiana podría, en realidad, entenderse como una “secularización” de la aportación originaria cristiana.<sup>532</sup>

Independientemente de la relación entre “autonomía” y “teonomía” y su posible convivencia, es importante destacar que el pensamiento de Kant para Caffarena tiene entre sus valores la capacidad de dar una versión secular del mensaje ético cristiano, es decir, capta la esencia del mensaje moral haciendo abstracción de la trascendencia (lo que facilita defender su exigencia universal) ya que la ética del regiomontano descansa, sobre todo, en un profundo humanismo, teniendo la afirmación de Dios como una cuestión perfectamente separable de la cuestión ética, es decir, no creer en Dios no es óbice para no asumir la exigencia del imperativo categórico. Leemos en Caffarena:

Valga, por otra parte, añadir que, aunque la persistencia de la herencia cristiana conduce a Kant a la reasunción postulatoria de la afirmación de Dios (“teísmo moral”), el mismo Kant tenía este final por separable (cfr., por ejemplo, Crítica del Juicio Ak. V, 451-452) y es correcto, por tanto, dar una definición de lo nuclear de la filosofía moral kantiana en términos simplemente humanistas.<sup>533</sup>

Ahora bien, la intención de Caffarena está lejos de identificar plenamente la ética formal del deber de Kant con la ética formal del amor del cristianismo. Tanto en *El*

---

fenomenológica que Caffarena defiende. Desde tal perspectiva el hombre se vive como un sujeto moral y a su vez esa vivencia determina la propia visión antropológica.

<sup>532</sup> “Sobre la aportación cristiana...”, Ob. cit., p. 47.

<sup>533</sup> “La coherencia...”, Ob. cit., (ver nota 48), p. 63.

*teísmo moral de Kant* como en “El cristianismo y la filosofía moral cristiana” enumera sus diferencias, que de forma conclusiva pasaremos a exponer. Y no hay mejor manera que dándole la palabra al propio autor:

Las diferencias son importantes, pero no anulan lo que acabo de decir y se aprecian en su justo valor desde ello mismo. La fundamental consiste en la índole esencialmente religiosa. “El amor al prójimo como a uno mismo” (que lleva a querer para él todo lo que uno quiere para sí) es indisoluble del amor a Dios y de la aceptación en fe del amor salvador de Dios; en el límite, pues, apela a una experiencia mística (el creyente normal, al menos, se referirá a la de Jesús y adoptará su principio como fruto de una “conversión”). [...]

En conexión con esta índole esencialmente religiosa, otra diferencia de la exigencia moral de Jesús está en la caracterización de la actitud central como amor (agápe). [...]

Añadamos aún: la actitud de amor que inculca Jesús incluye la tensión esperanza hacia la realización de una situación ideal, “el reinado de Dios”, situación cuya iniciativa y coronamiento es de Dios, pero a la que se pide la cooperación humana”.<sup>534</sup>

Las tres diferencias planteadas, aunque importantes, considera el filósofo madrileño que son salvables, por lo que no impiden la interpretación de la moral cristiana desde planteamientos kantianos, y menos aún si asumimos la interpretación que realiza del formalismo moral. La diferencia fundamental se encuentra en la fundamentación de la moral, que para el cristiano reposa en Dios y, por tanto, su ética, aunque formal y sustentada en la autonomía del sujeto, se inserta en un relato mayor, el religioso, que apela a una experiencia mística y a una “conversión” religiosa. En Kant también se exige cierta conversión, pero moral, y, en todo caso, pide recurrir a la comunidad religiosa (que según él no deja de ser una comunidad moral) para soportar la exigencia que supone asumir una máxima vital que siga un principio no egoísta. De hecho, la iglesia es vista por Kant como una comunidad ética bajo la legislación moral divina<sup>535</sup>. En esencia el elemento que realmente distancia los dos planteamientos (el kantiano y el cristiano) es el *misticismo*. Sabido es el rechazo de Kant a recurrir a cualquier elemento irracional en la cuestión moral, ya sea por una experiencia directa de Dios (razón afectiva diríamos con Weber) o en la aceptación de la revelación (razón tradicional), sin embargo, en Caffarena es clave dicha experiencia para dar sentido y fundamento a la exigencia ética. Se inclina, más que por moralizar a la religión (como en principio hace Kant), por hacer religiosa a la moral (como hace Bergson). Por esta razón se ve en la tesis de forzar algo la interpretación de los textos del regiomontano para reducir la

---

<sup>534</sup> “El cristianismo y la filosofía moral cristiana”, Ob. cit., pp. 292, 293.

<sup>535</sup> Cf., Kant. I., *La religión en los límites de la mera Razón*, pp. 118-130, Alianza, Madrid, 2007.

gran distancia que podría suponer este asunto entre el kantismo y el cristianismo. Concretamente interpreta que la fobia kantiana al misticismo (lo identifica con el entusiasmo irracional y con una especie de fanatismo) radica en que el prusiano lo veía incompatible con el criticismo, es decir, con la aceptación de la finitud racional humana. Sin embargo Caffarena propone que tal incompatibilidad sería salvable.

No veo que sea inconcebible que un sujeto humano permanezca, por una parte, sólidamente consciente de su índole finita y de la distancia infinita que lo separa de Dios; mientras que, por otra parte, pueda abreviar los trámites de la fe “racional” por una cierta evidencia directa de la realidad ontológica de su radicación en Dios —de esa misma realidad que la fe racional acaba reconociendo, aunque solo en fuerza de su peculiar “salto”—<sup>536</sup>

Es decir, el autor no ve incompatibles ambas perspectivas porque, al fin y al cabo, ambas llegan a “cierta evidencia” de Dios, aunque una por vía más directa que la otra. Eso sí, esta vía mística no debe olvidar la finitud humana y mucho menos el deber moral, que a la postre es tan o más exigente que el que la ética kantiana promulga. De hecho, Caffarena asume el principio exegético kantiano de privilegiar el principio formal de la ética ante cualquier texto revelado que pueda contradecirlo. Como ejemplo de ello remito al lector a la recreación en tono kantiano que hace Caffarena en *Qué aporta el cristianismo a la Ética*<sup>537</sup> del pasaje bíblico del sacrificio de Isaac, absolutamente opuesta a la lectura del mismo pasaje que hace Kierkegaard en *Temor y temblor*.

Entre las otras diferencias encontramos la primacía que el amor y la gracia tienen en el cristianismo. Respeto al primer punto observamos en la obra caffareniana bastantes pasajes que pretende acercar los conceptos de “respeto” y “amor”. Valga el siguiente ejemplo:

...Kant eludió el uso del término “amor” y prefirió hablar de “respeto”. Aun así, hay una innegable cercanía entre el “ama a tu prójimo como a ti mismo” y la fórmula más profunda de las varias con que Kant buscó expresar el “único imperativo categórico”, cabeza de su sistema ético: “Actúa siempre de manera que la humanidad sea tomada, tanto en tu propia persona como en la de cualquier otro, siempre como fin, nunca como puro medio.”<sup>538</sup>

---

<sup>536</sup> TMK., p. 240.

<sup>537</sup> *Qué aporta el...*, Ob. cit., pp. 53, 54.

<sup>538</sup> “Sobre la aportación...”, Ob. cit., p. 47.

Respecto a la gracia, esta apunta a lo que es esencial a la fe cristiana y que hace que hablemos de una religión y no de un mero mensaje ético. Lo interesante que plantea Caffarena es que tal mensaje salvífico no es incompatible con la autonomía de la ética formal:

Cristianamente habrá que decir que las acciones humanas son buenas en la medida que sean “agápicas”. Y tal bondad puede pensarse les es “autónoma”, pues el amor brota de la humanidad y es para la humanidad. El cristiano puede bien decir eso con tal que añada que ese mismo amor, últimamente, viene de Dios; a esta última radicación en lo absoluto habrá que atribuir la fuerza de la exigencia del “¡Ama!”, y por ello puede hablarse de “teonomía”.<sup>539</sup>

En definitiva, el ser humano, como vimos en la antropología, se ve animado, e incluso exigido, a autotrascenderse y, es más, llega un momento en su proceso moral que percibe que para poder realizarse plenamente como persona no puede marginar tal exigencia. Este dato existencial funda toda la reflexión ética que estamos viendo y deja en el aire la pregunta por el sentido, por el porqué. El cristiano, desde su vivencia autónoma, se apoya en la creencia: cree en la no frustrabilidad del deseo de realización humana, cree que tal realización es garantizada por Dios y que esta misma realidad es la que, por su gracia, nos permite amar. El *agápe* como principal virtud teologal ha de ser donada. Al respecto, ya vimos que Caffarena<sup>540</sup> plantea dos vías hacia la plausibilidad de la fe en Dios: una que lo ve como *Fundamento*, la otra como *Fin*. La más puramente kantiana es la referida a esta última vía, que postula a Dios como “sumo bien”, garantía de esperanza del proyecto ético humano. Sin embargo, la vía del fundamento es más propiamente cristiana. Mientras que Kant ante la cuestión del fundamento de la moral remite al concepto “hecho de razón”, la moral cristiana planteada por Caffarena recupera la categoría zubiriana de “*religación*” y considera que el “Fundamento religante” se muestra como “Amor Originario” en la profundización de la experiencia ética del amor. Esta lectura, aunque profundamente humanista, como lo es la filosofía kantiana, asume la labilidad del hombre que contrasta con la fuerte exigencia del amor, lo que remite a la trascendencia, haciendo así de la ética un espacio donde cohabitan autonomía y teonomía.

---

<sup>539</sup> *Qué aporta...*, Ob. cit., p. 52.

<sup>540</sup> EM, p. 486.

Pero puntualicemos; la fe en Dios no se apoya en un razonamiento cuasi silogístico, como erróneamente pudiera parecer lo descrito, sino –como reiteradamente hemos hecho hincapié–, remite a la vivencia, que podríamos denominar mística y que tiene como epicentro el amor. La pregunta por la fundamentación no superada –pese a sus intentos– por Kant le lleva a Caffarena a volver a reflexionar sobre la vivencia del amor, le obliga de nuevo a atender al ámbito del sentimiento, a la mística, pero esta vez desde el contexto de reflexión moral. Este será el objeto de estudio del siguiente apartado en el que recorreremos la relectura que el autor de *El enigma y el misterio* hace de la filosofía moral de Bergson, a través de la cual incorpora la dimensión mística a la ética.

### 3. Tercera fuente: Henri Bergson

Si bien Kant le aporta a Caffarena un esquema conceptual desde el cual poder interpretar el esencial mensaje moral del cristianismo como una ética formal que, a diferencia de la clásica visión teónoma, respeta la autonomía del sujeto, este no agota el alcance de su concepción ética. Como acabamos de indicar al término del anterior apartado la cuestión de la fundamentación sigue en el aire. En su artículo “Sobre la aportación cristiana a la ética” Caffarena hace referencia al intento de fundamentación de Emmanuel Levinas (basada en la apelación al descentramiento que supone la “mirada del otro”, tanto más si ese otro se encuentra en situación de indefensión) y de Kant (con su “hecho de Razón”). Ninguna de las dos soluciones le es satisfactoria, por lo que propone...

La insistencia ha de ir al amor, por una parte, más exigente que el mismo “deber”, por otra parte, mucho más humano. Para hacer valer esta virtualidad, creo ayuda mucho el punto de vista expuesto en 1932 por otro pensador judío, Henri Bergson. Mantuvo que, para comprender los fenómenos morales y religiosos que nos ofrece la historia de la humanidad, hay que postular no una sola sino “dos fuentes”.<sup>541</sup>

A lo largo de nuestro estudio hemos tenido que atender en diferentes momentos la teoría de Bergson y la asunción por parte de Caffarena de una versión débil de la teoría de las dos fuentes, por lo que no nos detendremos en exponer de nuevo en qué consiste

---

<sup>541</sup> “Sobre la aportación...”, Ob. cit., pp. 49, 50.

tal teoría, lo que sí resaltaremos es la importancia que tiene dentro de la ética caffareniana. Por lo pronto la teoría de las fuentes le permite vincular conceptualmente lo religioso con lo ético, como así ocurre en el cristianismo, donde el mensaje ético es inseparable de la relación personal del creyente con Dios. En esta relación es donde el cristiano, y por ende Caffarena, encuentra una vía de fundamentación. Así lo expresa:

La audaz hipótesis dicotómica que propuso en 1932 el pensador judío francés en su “Las dos fuentes de la moral y la religión” es, a mi entender, muy útil para afrontar no pocos problemas en la historia de las religiones; pero quizá en ningún caso lo es tanto como en este intento de comprensión de lo que significa la aportación ética del Cristianismo. El que lo ético y lo religioso corran suerte pareja –dándose dentro de ambos dominios la contraposición de “dos fuentes” que el libro destaca– ya recomienda atención; pues, si algo ha podido destacarse en la comparación efectuada de lo cristiano con Kant es, en todo caso, la carencia de la religiosidad cristiana y su exigencia ética.<sup>542</sup>

La secularización de la ética cristiana, que en principio parece una ventaja a la hora de configurar una reflexión filosófica sobre la moral por posibilitar la universalización al poder ser asumida por el ateo o agnóstico, muestra su debilidad a la hora de afrontar la pregunta por la fundamentación, es decir, le es imposible justificar por qué hemos de hacer el bien, de ser benevolentes, por qué el imperativo es tal imperativo. Ante tal hándicap se hace necesario volver a la religiosidad, hacia la relación mística del sujeto con un foco unitario de sentido mediado por unas hierofanías –que según Caffarena– no solo se agotan en elementos naturales enigmáticos, sino que también abarcan (y son privilegiadas en una espiritualidad madura) los actos benevolentes, es decir, amorosos o éticos:

¿Excluiremos de entre los acontecimientos hierofánicos aquellas experiencias en las que el ser humano posiblemente ha vivido más la cercanía del Misterio? Frente a las hierofanías de lo natural – como son la gran mayoría de las que ofrece una primera consideración de las religiones–, ¿cómo no reconocer, de modo especial en las religiones axiales, otras que suceden en la interioridad y desde ahí se irradian hacia la humanidad y sus males? En el clima religioso creado por ellas no serían ya tan relevantes los símbolos naturales de evocación unitaria del Misterio (“Cielo”...) cuanto otros símbolos como “Fondo íntimo” y “Centro de comunión”.<sup>543</sup>

Antes de continuar hemos de resaltar la importancia relativa que le da Caffarena a la cuestión de la fundamentación, pues para él, más que la teorización, lo primordial es la ética vivida, aquella que realizamos, ya esté fundamentada o no, es decir, se sepa o no el porqué, se sepa o no el qué me lleva a actuar benevolentemente. Lo determinante es que

---

<sup>542</sup> *Qué aporta el...*, Ob. cit., p. 57.

<sup>543</sup> EM., p 151.

de facto se den tales actos benevolentes. Ahora bien, matizando dicho argumento, tenemos que destacar que la motivación necesaria para mantener una actitud de generosidad no es humanamente sostenible sin una fuerte convicción en la realización de cierto proyecto de humanización; dicha convicción o bien descansa en la fe en el hombre y/o en la trascendencia. De ahí la importancia de reflexionar, aunque sea solo a nivel personal, sobre la fundamentación de la ética. Interesante al respecto el siguiente fragmento:

... para quien no profesa ninguna explícita fe en Dios es Jesús de Nazareth una invitación ética que constituye una relevante aportación. Cabría repetir aquí lo dicho antes sobre Kant. Y añadir que, en todo caso, lo más importante no tendría por qué situarse en la Ética en cuanto construcción teórica. Más que la Ética teorizada importa la ética vivida. Aunque se lograra una convincente fundamentación de la validez de una actitud moral, ello no convertiría automáticamente a los humanos a la “vida buena” ni al “amor al prójimo”. La actitud vivida de Jesús de Nazareth y sus exhortaciones al amor fraterno han sido fecundas en la historia...<sup>544</sup>

Como refleja el texto es el ejemplo humano de los grandes héroes éticos, como es el de Jesús (aun poniendo entre paréntesis su dimensión religiosa), lo que nos invita y conmueve hacia un cambio de actitud vital. Esta es una de las principales ideas que va a recoger el autor del pensamiento de Bergson. Veámoslo más detenidamente<sup>545</sup>.

Paralelamente a la distinción de dos fuentes de influencia en la religión (la dinámica y la estática), Bergson también distingue dos fuentes en la ética: la abierta y la cerrada. El pensador madrileño va a prestar especial atención a esta ética denominada abierta, completa o absoluta, pues le va a permitir completar la ética formal del amor que él defiende (ya que la ética kantiana formal del deber no alcanza a dar cuenta en su plenitud de ella). Lo que rescata de la teoría ética del filósofo francés es la diferencia radical entre las dos fuentes; un hiato las separa, la una no deriva de la otra. Mientras que la ética cerrada tiene como fin mantener cohesionada a la sociedad y surge de un instinto social, la abierta busca el amor a la humanidad y tiene como fin una aspiración: el perfeccionamiento personal y humano. El salto del amor a la patria al amor a la humanidad no es fruto de un proceso, sino de una conversión, de un cambio de actitud,

---

<sup>544</sup> “Sobre la aportación...”, Ob. cit., p. 51.

<sup>545</sup> A modo aclaratorio indicar que el autor madrileño delimita claramente los ámbitos religiosos y éticos. En principio el proyecto ético aporta por sí misma sentido a la existencia humana (la moral vivida), lo que ocurre que la religión aporta un plus que plenifica el sentido en dos direcciones: hacia la esperanza y hacia el fundamento. Cf., “Religión y ética”, Ob. cit., p. 239.



depende no solo de aspectos racionales, sino también emocionales. Caffarena resalta esta característica pues engrana perfectamente con el formalismo que recoge de Kant, en el que la auténtica actitud ética, aquella que asume el principio generoso de respeto a la humanidad, solo es posible tras una conversión moral del sujeto, de natural inclinado al “amor de sí”. El plus que le aporta el pensamiento bergsoniano viene dado en la explicación del modo en que se puede dar dicha conversión moral y que no es otro que a través de una relación emocional y personal con una vida tomada como ejemplar:

Hay aún otra diferencia: “mientras que la primera (se refiere a la moral cerrada) es tanto más pura y perfecta cuanto mejor se cifra en fórmulas impersonales, la segunda, para ser plenamente ella misma, debe encarnarse en una personalidad privilegiada que se hace un ejemplo”<sup>546</sup>

Este aspecto personal es la vía más adecuada para decir algo sobre el grave problema de la fundamentación de la ética. Desde la mentada perspectiva lo que nos llama a seguir, digámoslo así, el mandato del amor universal, no es tanto una reflexión racional, ni si quiera un interés práctico, sino algo antropológicamente más profundo, una existencial tendencia que se despierta ante el ejemplo vital del místico. Al respecto, Caffarena en varias de sus obras rescata las siguientes palabras de Bergson:

“Cuando el místico habla, hay en el fondo de la mayoría de los hombres algo que le hace imperceptiblemente eco” (DS., 226) –y, si esto ocurre, “¿No es que puede haber en nosotros un místico que dormita y que espera sólo una ocasión para despertarse?” (DS., 102)<sup>547</sup>

Aunque ya hablamos en su momento de la concepción que Caffarena tiene del “misticismo” y de su necesaria vinculación con la actitud ética, tendremos –por su importancia– que acotar algo más su papel en la filosofía práctica. Por lo pronto, la fundamentación de la ética se encuentra en la vivencia del amor que todo ser humano, según la antropología presentada, tiene o puede llegar a tener. Esta vivencia, o lo que Bergson llamaba “emoción”, funda unas determinadas metafísica y moral. Es decir, para Caffarena, como para Bergson, la vivencia es lo fundante y ni la moral determina queelijamos una metafísica determinada, ni la metafísica funda una moral. Es decir, los esfuerzos de fundamentación moral han de tomar otros derroteros diferentes a los impuestos por el racionalismo puro, por el contrario se ha de escuchar a la antropología

---

<sup>546</sup> “El cristianismo y la filosofía moral cristiana”, Ob. cit., p. 322.

<sup>547</sup> *Ibíd.*, p. 325. Las siglas DS corresponden a la obra de Bergson *Les deux sources de la morale et de la religion* (1932), 184, PUF, Paris, 1969.

fenomenológica. Así, según este planteamiento toda metafísica ha sido previamente expresada más fundamentalmente por los místicos y en un lenguaje referido a lo vivencial. De nuevo, a propósito de lo comentado, Caffarena toma expresiones de Bergson:

(Refiriéndose a la moral cristiana) Fundará toda una metafísica, pero antes, más elementalmente, “lo fundadores y reformadores religiosos, los místicos y los santos” lo expresan en sus representaciones más cercanas a la emoción. “ Los grandes místicos declaran tener el sentimiento de una corriente que iría de su alma a Dios y redescendería de Dios al género humano” (DS., 51) “Es siempre en un contacto con el principio generador de la especie humana donde se ha sentido sacar la fuerza para amar la humanidad” (DS., 52)<sup>548</sup>

¿Significa esto que la ética caffareniana se reduce al emotivismo? La respuesta es compleja, aunque creo que a estas alturas de la exposición de su pensamiento podemos vislumbrar su perspectiva al respecto. Él –como vimos en su antropología–, más que de emociones y sentimientos, prefiere hablar de vivencias; y de no cualquier vivencia, sino de las que considera inherentes a la condición humana, las que a la postre configuraron cada uno de los ítems de su antropología y al que podemos equiparar al concepto heideggeriano de “existencial”. Por otra parte, uno de los principios desde donde arranca toda su reflexión es el racio-vitalismo orteguiano que asume en esencia, ya que supone una propuesta de superación del irracionalismo, del clásico emotivismo o radical vitalismo y matizando así la importancia que el misticismo pueda tener. Por supuesto, también supone la superación del racionalismo e idealismo ciego a la circunstancia vital. A las reflexiones que hicimos sobre este punto me remito:

El término “místico” sugiere un conocimiento experiencial supra-racional. Negar por principio su posibilidad es dogmatismo injustificado. Asumirla con demasiada facilidad, si es que no es trivializado –y así destruido–, puede originar ilusión y fanatismo. Pero hay un punto medio. Llegamos a conocer la existencia de auténticos místicos por la grandeza desbordante de su vida e ideas. Si nos preguntamos cómo somos capaces de reconocerlos, tendremos que admitir en nosotros al menos una afinidad: que esa vida e ideas, que nos desbordan, no nos son simplemente ajenas. Algo hay en nosotros (como Bergson expresó) que “cuando el místico habla, le hace imperceptiblemente eco”.<sup>549</sup>

Asumida tal experiencia, aceptada y reconocida, la clave está en determinar qué relación tiene con la exigencia ética del amor universal, qué relación hay entre religión y moral, ¿esta se reduce a aquella?, ¿viceversa?, si es así, ¿por qué distinguir religión dinámica y moral abierta?

---

<sup>548</sup> Ibid., p. 323.

<sup>549</sup> *Qué aporta el...*, Ob. cit., p. 78.

Por lo pronto Caffarena resalta la reflexión que Bergson realiza sobre la justicia. Resalta cómo el paso de una noción de justicia referida al “peso y la balanza”, “la regla y el número”, a la de los “derechos del hombre” que abandona la referencia a la medida y asume la inconmensurabilidad y el absoluto de la persona, se debe a una sucesión de saltos cualitativos iniciados por los místicos, p. ej., los profetas del exilio, etc. En su filosofía de la religión Caffarena completará esta tesis con la noción de “*tiempo-eje*” de Jaspers, en donde de manera casi global y con personalidades concretas como Buda (o Jesús como heredero del espíritu de dicha Era) se da un impulso hacia el desarrollo de una moral abierta. Tal vinculación hace que, más que reducir la religión a moral, suponga hacer religiosa a la moral, pues esta, en el fondo, se basa en una experiencia mística o por lo menos en un reconocimiento de los místicos:

... hay un tipo posible de actitud que es ineludiblemente fronteriza, de primacía religiosa: donde la voluntad moral –y la “emoción” que la acompaña y la posibilita– son tales que desbordan lo que sería más estrictamente moral. Con ello, más que “moralizar la religión”, hace religiosa la moral.

Esta moral religiosa –o mejor, esta experiencia religiosa que se vive en una actitud moral amorosa– caracteriza una religiosidad realmente creativa...<sup>550</sup>

Es íntima la relación entre ética y religión, aunque esta no se reduce a aquella, por el contrario la actitud ética es la que se vuelve religiosa. El porqué reside en la extrañeza y el desbordamiento que la grandeza de la actitud profundamente moral nos evoca. Lo que nos lleva a preguntarnos por la posibilidad de tal actitud, de tal forma de vida tan contraria a la racionalidad pragmática, pero que, sin embargo (y tal vez por eso), resulta admirable y atrayente. Es lo que con un vocabulario más técnico Caffarena denomina “vivencias metafísicas”. Es decir, la fundamentación de la ética formal amorosa, aunque sostenida por la fe, no hace referencia a una fe ciega, sino a una experiencia susceptible de ser interpretada de tal modo que le permite plantear la plausibilidad de la trascendencia. Por lo tanto, la cuestión ética no se apoya en la fe en Dios (lo que sería tautológico), sino en la confianza de que tiene sentido la experiencia y el proyecto moral. Caffarena describe dicho proceso poniendo como ejemplo al creyente cristiano maduro:

Preguntado, el creyente maduro habrá de admitir que no habría llegado al reconocimiento de eso que tiene por verdad sin la realidad histórica del mismo Jesús (dejando ahora las mediaciones por las

---

<sup>550</sup> EM., pp. 150, 151.

que esa realidad ha llegado hasta él). Pero habrá de admitir, no menos, que tampoco habría llegado al reconocimiento de no contar con algo en su propio fondo que, suscitado por la tradición de Jesús, se ha hecho en él de algún modo “experiencia”; una experiencia con oscuridad, que necesita ser “interpretada” y que se reconoce correctamente interpretable precisamente “en el sentido de Jesús”, como un vector que apunta hacia la realidad plena que podría suponerse en Jesús...

Para Jesús –colige el creyente en esta su espontánea teología–, la experiencia del “Padre”, la que luego se formularía como la expresión “Dios es amor”, era clara y determinaba (de modo que podría decirse “decisivo”) la actitud “ética” del amor agápico interhumano. No habrá que excluir que a muchos genuinos seguidores suyos les haya ocurrido algo semejante; a la vez que habrá buenas razones para desconfiar de quienes hayan hablado o hablen todavía de “experiencia de Dios” sin evidenciar en sus vidas consecuencias éticas”.<sup>551</sup>

Pero tal vivencia ni mucho menos puede ser generalizada y, aún reduciéndonos al ámbito cristiano, muchos creyentes vivirán el mensaje de Jesús como un mandato al modo de imperativo categórico: ¡Ama! Aunque solo en la medida que tal mandato cobre realidad, la fe en el Dios-amor como fuente de tan sorprendente capacidad humana cobrará su auténtica dimensión:

...tal creyente descubre a Dios –o adquiere una relativa confirmación sobre su realidad– precisamente en la experiencia del amor fraterno; como el Fondo último que hace posible tal amor.<sup>552</sup>

En cualquier caso, como vemos, la vivencia ética-amorosa es en torno a lo que gira la experiencia religiosa madura y es inseparable de ella si es que esta es auténtica.

Pese a lo problemático de esta conclusión y dejando al margen el posible olvido o desconsideración de otros posibles modos de religiosidad, me interesa plantear lo siguiente: si como Bergson dice y Caffarena se hace eco, la moral abierta, la dirigida a la humanidad en su totalidad, es religiosa ¿cabe una versión secular? ¿Qué ocurre con la persona a la que no le emerge un eco afectivo positivo ante los héroes morales o místicos?, ¿está abocada a la moral cerrada?, ¿es aceptable una ética que solo pueda ser asumida por el *homo religiosus*?

---

<sup>551</sup> *Qué aporta...*, Ob. cit., p. 79.

<sup>552</sup> *Ibíd.*, p. 80.

#### 4. Hacia una ética universal desde la finitud del relato

Las cuestiones que acabamos de dejar en el aire no se refieren a un asunto marginal y el propio Caffarena hace referencia directa a ellas:

...qué cabe decir de una recepción más amplia de la aportación cristiana; de aquella, quiero decir, que haya retenido lo ético—el amor— desligándolo explícitamente de la implicación religioso-teísta (“mística”). Mi insistencia última en la implicación mutua de ambos aspectos podría dejar la impresión de que no son separables, de que ambos deben tomarse o dejarse juntos (y esto de modo explícito). Ello disminuiría el carácter de “aportación a la Ética”; la aportación solo es plenamente tal cuando hay real recepción.<sup>553</sup>

En cierto modo resulta sorprendente el tratamiento que hace a este asunto. Cabría esperar que a la hora de plantear una visión secularizada de la ética agápica volviera su mirada a Kant o incluso —más esperable aún— a la ética dialógica de Apel y Habermas, vista por él como un mejoramiento de la ética formal<sup>554</sup> y acorde con sus propios planteamientos pues, como vimos en la metodología, la problemática de la subjetividad y la posibilidad del conocimiento intersubjetivo, aun abordados desde categorías kantianas, se ha de plantear en términos lingüísticos<sup>555</sup>. Sin embargo, en su artículo “Qué aporta el Cristianismo a la ética” hace referencia a la obra *La esencia del Cristianismo* de Feuerbach. No es una referencia coyuntural ya que en *El enigma y el misterio*, la última gran obra de Caffarena, el pensador alemán tiene una presencia importante; concretamente se le dedica un epígrafe titulado: “La inversión de Feuerbach: “el Hombre, Dios para el hombre””.

Es interesante atender al porqué de esta reiterada referencia. Caffarena ve en Feuerbach, en tanto que inaugurador del humanismo prometeico, un pensador ateo y,

---

<sup>553</sup> Ibid., p. 82.

<sup>554</sup> “Hoy —mientras que, por una parte, se multiplican las construcciones éticas “de la felicidad”, con matices varios— se intentan también construcciones que recojan la herencia de Kant, mejorando aspectos del modelo; tales son las éticas “de la acción comunicativa”.”, “Sobre la aportación cristiana...”, Ob. cit., p. 49.

<sup>555</sup> Cf., Gómez Caffarena, J., *Diez lecciones sobre Kant*, pp. 31-37, Trotta, Madrid, 2010. En este libro en el que expone sintéticamente el pensamiento de Kant recalifica el “mundo intelectual” como “lingüístico”.

“...capacidad intelectual (capacidad que yo, ulteriormente y desde perspectiva actual, calificaría como “lingüística”).” p. 31.

por tanto, menos sospechoso de lo que pudiera ser el esfuerzo secularizador de Kant o la revisión de la religión de Bergson. Por otro lado es un autor que no abandona el humanismo, es más, lo reivindica y por eso mismo aboga por el ateísmo. El humanismo es la clave y Caffarena ve que la obra de Feuerbach<sup>556</sup> desvela un elemento importante del cristianismo, algo esencial a él y que es fácilmente universalizable en tanto que también es algo esencial a la humanidad e independiente de la tradición cultural. Me refiero al amor interhumano:

Más que destruir la fe en Dios, importaba al proyecto filosófico integral del autor el amor como clave de unidad del “género humano.”<sup>557</sup>

Es decir, el ateísmo de Feuerbach está al servicio del humanismo y esto engrana con la visión ético-religiosa de Caffarena ya que para él –como hemos visto– no es Dios el que fundamenta las normas morales, sino la vivencia ética del amor la que puede dar razón de una posible fe en Dios. Evidentemente se distancia de la tesis de que la fe en Dios imposibilita la relación agápica interhumana, que impide la realización del ser humano alienándolo. Por el contrario, para él más bien es su fundamento, aunque entiende que tras la crítica feuerbachiana se da un contexto histórico determinado en el que la institución eclesial, más que la esencia cristiana, venía defendiendo un tipo de religiosidad estática y una ética cerrada de carácter absolutamente heterónoma. Por esta razón Caffarena encuentra más encarnada la esencia del cristianismo (que no es otra cosa que la defensa del amor interhumano) en autores ilustrados y revolucionarios, que proclamaban la solidaridad y la fraternidad, que en las instituciones eclesiales:

...resulta legítimo pensar que la eficacia histórica de lo cristiano ha sido en gran parte extraeclesial.<sup>558</sup>

---

<sup>556</sup> Hemos de puntualizar que Caffarena ve más cercano al humanismo cristiano el pensamiento de Bloch. La diferencia básica con respecto al planteamiento de Feuerbach es que, aun partiendo de una posición atea, no deduce de ella la esencia del ser humano, sino un “homo absconditus”, todavía no encontrado ni logrado, lo que invita con más ímpetu a la búsqueda de la esencia del humanismo.

“Creo que la presentación sintética que hace Moltmann de las ideas de Bloch es justa y bien centrada. Encuentra en ellas la intuición reduccionista de Feuerbach pero transformada escatológicamente. No pasa a ser “Dios del hombre” el Hombre sin más –ni siquiera el “Hombre universal reintegrado por el amor”–, sino un homo *absconditus*, todavía no encontrado ni logrado.” Gómez Caffarena, J., “La esperanza como principio”, Revista Pensamiento, nº108, pp. 382, 383, Madrid, 1971.

<sup>557</sup> “Qué aporta...”, Ob. cit., pp. 83, 84.

<sup>558</sup> *Ibíd.*, p. 85.

Por lo dicho, volvemos a una cuestión que ha recorrido toda nuestra reflexión y que se configura como la piedra angular de toda la cuestión ética: ¿humanismo o no humanismo? Ya defendimos que la antropología caffareniana no se derrumba en lo fundamental por el hecho de negar la trascendencia, pero sí si se negara la subjetividad; del mismo modo la ética formal del amor, en esencia, tampoco es inimaginable sin el planteamiento de Dios, aunque sí inviable si negamos la libertad del sujeto y la posibilidad de superar nuestra tendencia al egoísmo. Al respecto de la relación entre ética agápica y Dios es revelador el siguiente fragmento:

¿Es necesario creer en Dios para adherirse a la Ética formal-categorica del amor presentada por el Cristianismo?

Jesús –ya dije– vivió indisociablemente unidas su vivencia mística de Dios y la exigencia ética del amor interhumano. También el cristiano lo vive así; aunque muchas veces sea “ascensionalmente” como encuentre a Dios, en el ejercicio del amor fraterno.

Pero también he reconocido una real “autonomía” de la vivencia ética; es decir, el que no es necesario estar primero persuadido de que Dios existe e impone como mandamiento la exigencia de la ética, sino que “su ley” está siempre ya “escrita en nuestros corazones”, o mejor, “somos nosotros mismos”. Ello permite comprender perfectamente la situación de quienes tengan la experiencia profunda de exigencia de amar y no expliciten –múltiples razones culturales pueden impedirlo– ese reconocimiento de Dios, que el creyente razona o confirma en la que antes llamé “mística ascendente”. La autonomía ética tiene para todo el que la vive como llamada al amor un fondo de misterio; nos llama desde nuestra profundidad algo mayor que cada uno de nosotros. El percibir entonces que es “teónoma” y reconocer explícitamente a Dios como clave del misterio es sumamente razonable. Pero no es obvio. El creyente no debe reprochar al no creyente que no vea claro; menos aún denunciar en él mala fe o decirle que debería renunciar a la Ética de amor que con honradez profesa. Muy al contrario, debe sentirse hermanado con él, en tanto que ambos son sinceros y coherentes con su Ética del amor...<sup>559</sup>

Este pasaje, en relación a todo lo visto hasta ahora, plantea más o menos veladamente dos niveles de fundamentación ética. El primero, tal vez algo más superficial y por ende más fácil de asumir universalmente, hace referencia al ámbito más propicio para el encuentro interhumano y el acuerdo transcultural, hace referencia a la necesidad de acuerdo, a la dimensión dialógica<sup>560</sup> del ser humano que asume de entrada una ética fundamentada en un –por decirlo kantianamente– “hecho de razón” o

---

<sup>559</sup> Ibid., pp. 85, 86.

<sup>560</sup> “En la medida en que el ámbito de lo sacro ha sido determinante para la sociedad, no son ni la ciencia ni el arte los que recogen la herencia de la religión; solo una moral convertida en “ética del discurso”, fluidificada comunicativamente, puede a este respecto suplir la autoridad de lo sacro.” Habermas, J., “Teoría de la acción comunicativa II”, pp. 131, 132, Taurus, Madrid, 1992. Cita recogida por Caffarena en “Religión y ética”, Ob. cit., pp. 238, 239.

mejor, en la esencial vivencia del amor benevolente, de ahí la importancia de la reflexión antropológica y su continua orientación hacia la posibilidad de la acción generosa y a plantear que la respuesta al deseo de realización sea el agápe. Pero, aparte de dicho razonamiento estrictamente antropológico, podemos distinguir un segundo nivel de fundamentación algo más profundo. Esta segunda dimensión de reflexión pretende dar respuesta a la pregunta por el origen y el sentido de esta extraña tendencia hacia el descentramiento (que en el primer nivel se asume como algo dado). Es en este contexto donde entran en juego los diferentes planteamientos metafísicos que, por no ser obvios ni contrastables, no van más allá de la plausibilidad, pero que su razonabilidad se sostiene a su vez por la aceptación de que tiene sentido la realidad *desiderante* humana, es decir, que tal deseo ha de tener alguna respuesta.

Cabe la posibilidad de dejar en suspenso la respuesta a esta última cuestión por el sentido, actitud que toma el agnóstico, pero ¿y el ateo? En este caso nuestro autor ha mostrado su cercanía por autores reconocidamente ateos como Bloch o Camus –muy presentes a lo largo de nuestro recorrido–. Entiende su rechazo a la idea de Dios por razones histórico-culturales (abusos de las instituciones religiosas, el mal radicalmente intensificado en el siglo XX, etc.), aunque no lo comparta, sin embargo (y aquí está el punto en común con sus filosofías), les une la fe en el hombre que, aunque mínimamente, puede dar un ápice de sentido a la existencia y sostener una ética de la generosidad:

Bloch y el cristianismo se sentirían, por expresarlo así, “no ser aún antagonistas” sino más bien solidarios en una fundamental esperanza y fe –en el hombre, pero no en cualquier imagen fenoménica del hombre– frente a la acusación, que ahora aparecería más desnudamente objetivante y cientista.<sup>561</sup>

Sin embargo, aunque podamos distinguir estos dos niveles de fundamentación (el estrictamente antropológico y el onto-teo-lógico), de facto no es fácil separarlos, pues la negación de uno de ellos afecta al otro y la aceptación de una fundamentación implica la asunción de otra. Aunque asumamos como punto de partida la vivencia y el estudio antropológico-fenomenológico que lo acompaña y obtengamos como resultado la imagen de un ser humano autocéntrico pero a la vez capaz de amar y que en su madurez espiritual ambas tendencias tiendan a coincidir, aún admitiendo esto, el creyente ve

---

<sup>561</sup> Gómez Caffarena, J. “La esperanza como principio”, *Revista Pensamiento*, N° 108, p.384, Madrid, 1971.



razonable su fe por la conjunción de su labilidad moral y la necesidad de dar sentido a su realidad personal (con el proyecto que eso conlleva). Lo interesante en esta argumentación (coincidente con la caffareniana) del creyente es que su confianza en el ser humano en el fondo no es plena. Por el contrario el humanista prometeico, tipo Feuerbach, partiendo de una antropología similar, apuesta por un humanismo sin fisuras para el que la trascendencia, más que una garantía de realizabilidad, supone una fuente de alienación. La esperanza entonces se hace inmanente a la historia, pero trascendente al individuo. Se apoya en una plena confianza en la razón (tanto teórica como práctica) de modo que, a través de la técnica y la política, se alcancen las grandes cotas de felicidad a las que la humanidad aspira. Pero este humanismo sin fisuras, como vimos en el apartado dedicado al amor, derivó en un subjetivismo radical y, por tanto, en la dialéctica del poder, más que la del agápe. Ante tal tesitura encontramos (siempre dentro del humanismo), con una tercera vía, la representada por Camus y el existencialismo en general: el humanismo doliente simbolizado por la absurda y eternamente fracasada actividad de Sísifo. Esta nueva perspectiva sigue defendiendo el ateísmo como única posibilidad para un auténtico humanismo, pero al mismo tiempo la confianza en el hombre se ve rota y la actitud moral simplemente es una respuesta desesperada ante el absurdo que se impone. Nos encontramos de nuevo con la amenaza del sinsentido, lo que quiebra algo central en la filosofía de nuestro autor: la esperanza. Una esperanza de respuesta a nuestro deseo radical (ya sea en su forma trascendente o inmanente-histórica) que de desaparecer, el proyecto ético del amor queda estructuralmente dañado debido a que tanto el “sumo bien” como el “el reino de los fines”, cuya función orientadora y de sentido que tan relevante ha sido en la visión ética formal de Caffarena, sobre todo, en lo referente a esa segunda fuente que posibilita que junto al deber podamos hablar de fines o utopía, serían implantables.

Puede que pese a estas dificultades Caffarena esté en lo cierto y que la importancia de la cuestión por la fundamentación sea relativa ya que la moral vivida, la espontánea y ejecutada en la práctica, sea lo que realmente importa, de ahí su cercanía con actitudes humanísticamente dolientes, sin embargo heroicas, como la de Camus. Pero no cabe duda que la fundamentación, o mejor dicho, la convicción en el proyecto ético (que para el hombre culto y maduro “fundamentación” y “convicción” tienden a ser conceptos íntimamente vinculados) sí que tiene gran influencia en la moral vivida, por lo menos en su aspecto negativo. Quiero decir, la falta de fundamento, la falta de utopía, la falta

de sentido, puede mellar la fe en un proyecto de perfeccionamiento personal y humano. ¿Cuánto tiempo puede sostener el ser humano una actitud vital heroica, por ejemplo, la del Doctor Rieux (personaje de *La peste* de Camus)? ¿Cuánto tiempo podemos sostener una actitud ética de solidaridad sin esperanza alguna en su sentido, bajo el insoportable peso del convencimiento de su absurdidad? Por eso considero que la esperanza en el hombre y para el creyente también en Dios, es un elemento capital de una ética tan exigente como lo es la del amor, de ahí la radicalidad de la pregunta por la fundamentación moral.

Pero la esperanza, aspecto tan fundamental en la ética caffareniana, se sostiene gracias a un presupuesto no del todo puesto en juego en sus obras. Me refiero a que dicha categoría se apoya en una concepción lineal del tiempo que posibilita el continuo progreso (no sin sus altibajos), cuya meta claramente está centrada en el pleno desarrollo de la humanidad. Desde este punto de vista es fácil de entender el reto que supone la crítica nietzscheana a la mentada noción temporal implícita a su imagen del “eterno retorno” y las graves dificultades que supone para la universalización tomar partido por una idea de temporalidad concreta y en gran medida excluyente<sup>562</sup>. Crítica que recoge con fuerza la tradición posmoderna en coherencia a su alergia a los metarrelatos. En oposición a esto y en el contexto de la defensa por el sentido, esto es, la vindicación de la esperanza, el filósofo madrileño define lo esencial de la ética cristiana y, por tanto, su ética, como narrativa:

Lo esencial es solo algo bastante plausible: aceptar que la más básica aportación cristiana moral – como habría que decir también de las otras grandes tradiciones religiosas y humanísticas– es inseparable de la personalidad creativa que está en su origen y de su experiencia religiosa, tal como pueden captarse en los relatos de su vida y palabra. Este reconocimiento conduce a valorar el papel insustituible de la narración; por lo que (como ya admití) sería quizás una “ética narrativa” la que mejor podría dar cuenta de la “filosofía moral cristiana”.<sup>563</sup>

Narración supone acotar un campo de sentido, supone –utilizando los términos de Paul Ricœur– declararse oyente de una tradición a la que se le otorga cierta veracidad,

---

<sup>562</sup> Al respecto me remito a las reflexiones del presente trabajo respecto a la vivencia de la admiración. Simplemente indicar que Caffarena asume como un existencial humano nuestra realidad proyectiva e insatisfecha o erótica.

<sup>563</sup> “El cristianismo y la filosofía...”, Ob. cit., p. 327.

lo que implica pensar en una razón situada<sup>564</sup>. El pluralismo de las sociedades actuales, la falta de cosmovisiones dominantes y de relatos omnímodos plantea las consecuencias de que los relatos se desvirtúen y la humanidad pierda la convicción en lo que puedan tener de verdad, en definitiva, plantea las consecuencias ante la pérdida de sentido. Ya tratamos este tema, pero es necesario retomarlo para resaltar la importancia que tiene la cuestión de la fundamentación pues, pese a que de alguna manera Caffarena la relativice con el fin de universalizar el mensaje ético del amor dando prioridad a la moral vivida, esta considero que solo es vivida agápicamente en tanto que el proyecto cobra sentido, es decir, en tanto que se asume cierto relato originario (bien religioso, bien puramente humanista). Relato en el que se cree y se vive como verdadero, y al aceptarlo se asume cierta utopía, se asumen una serie de valores, de bienes, que todavía no son pero que podrán llegar a ser<sup>565</sup>. Evidentemente esta problemática está muy presente en la obra de Caffarena, lo que explica la traslación de su pensamiento de posiciones más puramente formalistas y fenomenológicas a otras de carácter hermenéutico. Transformación que se ve reflejada en la forma como da cuenta de diferentes tradiciones religiosas y filosóficas en su obra *El enigma y el misterio*, y en cómo interpreta su propia tradición para hacerla plausible y conmensurable con el marco referencial dominante de nuestra cultura globalizada. Ahora bien, su hermenéutica no reduce todo a interpretación y, por ende, a un relativismo absoluto, muestra de ello es que no pierde de vista su ambición onto-teológica (aunque la relativiza con respecto a los planteamientos de sus obras de los años 60), no abandona su esperanza en poder decir algo sobre la realidad del ser humano y Dios. La razón de no renunciar –como he intentado plantear– más que por razones gnoseológicas responde a la necesidad de dar sentido al exigente proyecto ético del amor.

En definitiva, el proyecto ético se ha de apoyar en cierta esperanza de realización humana, pero estas esperanzas solo se articulan dentro de un relato de sentido que, como tal relato se asienta en una tradición de la que la razón recibe la mayor parte de sus materiales. Esto plantea hasta qué punto es asumible un proyecto ético común,

---

<sup>564</sup> Al respecto las siguientes obras de Ricœur desarrollan este interesante planteamiento sobre el sentido. *Fe y filosofía. Problemas del lenguaje religioso*, Almagesto-Docencia, Buenos Aires, 1990; *La metáfora viva*, Trotta, Madrid, 2001; *El lenguaje de la fe*, Megápolis, Buenos Aires, 1978.

<sup>565</sup> Lo que de nuevo nos plantea una gran dificultad a la hora de plantear la universalidad.

global, para la humanidad. Sigamos reflexionando sobre este trascendental asunto que pone en juego el proyecto mismo de la filosofía caffareniana.

## **5. Reflexión crítica final sobre la ética propuesta por Caffarena**

La cuestión planteada es compleja. Resumiendo, parece que Caffarena se mueve en dos niveles de fundamentación: uno más profundo que hace referencia al misticismo, al eco afectivo que despiertan los místicos y a la ética narrativa aceptada como verdadera, aunque tenga que pasar por el tamiz de la crítica, pues, en el fondo, esa crítica lo que pretende es sacar lo que de esencial y verdadero tiene el mensaje heredado, lo que no deja de vincular a su ética a una tradición, a la historicidad e, inevitablemente, a cierto particularismo. El segundo nivel de fundamentación está más vinculado a un kantismo reinterpretado desde la filosofía del lenguaje. En este caso el discurso no se centra tanto en el mundo de vida y las creencias más profundas, sino en el hecho de la comunicación. En tanto que el sujeto se comunica deben de existir unas categorías lingüísticas comunes y, desde la perspectiva ética, hemos de partir de la presuposición de que la dignidad humana es una realidad a actualizar, lo que nos lleva al objetivo utópico de esforzarnos por configurar el “reino de los fines” regido bajo unas normas fruto del diálogo racional, lo que, a su vez, nos remite a la famosa “condición ideal del habla” de la ética dialógica, que fundamenta una ética mínima, aunque muy exigente, de carácter universal. Por tanto, bajo la distinción de los dos niveles de fundamentación que planteo se está dando la difícil dialéctica entre el universalismo y el particularismo, entre lo racional y lo vital, dialéctica que no queda en los escritos éticos de Caffarena del todo explicitada.

Mucho se ha escrito sobre la dicotomía ética entre “universalismo” y “particularismo”, “formalismo” e “historicismo”. El problema práctico que gravita de fondo es la relación que pueda haber entre el nivel deontológico del discurso, que se centra en la definición ideal de la justicia y el nivel “teleológico” del mismo, que tiene en cuenta la aplicabilidad de dichos ideales y, por tanto, ha de considerar las

consecuencias de las decisiones, de ahí que también se le haya llamado ética de la responsabilidad (ética que asume los contextos históricos-culturales). La introducción de la categoría “responsabilidad” pretende limar los excesos de un formalismo que llega, en pro de la justicia, poner en peligro al mundo, pero sin perder de vista la utopía ética, sin la cual la responsabilidad se reduce a interés.

Un texto que aporta cierta luz a este debate al ser planteado desde la ética dialógica afín a los planteamientos caffarenianos, es el artículo de Karl-Otto Apel “La ética del discurso como ética de la responsabilidad: una transformación postmetafísica de la ética de Kant”, editado en español dentro del libro *Ética del discurso y ética de la liberación*<sup>566</sup>. Hans Schelkshorn, que prologa la mentada obra, apunta:

Dussel y Apel tienen el mismo problema con la filosofía hermenéutica; ambos desean fundamentar la calidad de absoluto de la ética de manera que la pluralidad de los mundos de la vida no sea oprimida por un pensamiento universalista totalitario. Apel encuentra la solución en una renovación de la reflexión trascendental. La descripción hermenéutica de mundos de vida culturales presupone una anticipación trascendental de una comunidad ideal de comunicación, que previene a la filosofía de caer en el relativismo total.<sup>567</sup>

Merece la pena atender a la solución propuesta por Apel pues, entre otras cosas, puede ser una herramienta interpretativa para abordar la problemática de la ética caffareniana. El filósofo alemán –al igual que hemos hecho con la ética de Caffarena– distingue dos niveles de fundamentación del discurso ético: la fundamentación “A” se refiere a la abstracta, formal; la vía “B” a la fundamentación histórica. Lo que quiere decir que la ética del discurso no toma como punto de partida solo la analogía pragmático-trascendental del “reino de los fines” kantiano, que traducido a la ética del discurso llamaríamos “comunidad comunicativa ideal”, sino que también toma como punto de partida la comunidad comunicativa real, esto es, una forma de vida socio-cultural concreta, a la que fácticamente todo agente moral, por su contingencia, pertenece. Dicho punto de partida pretende salvar el dualismo de la ética formal kantiana que hace del hombre ciudadano de dos mundos (ya hemos visto la hipótesis de Caffarena de las dos fuentes para salvar tal escollo del formalismo puro). Apel apunta que reducir la filosofía moral de Kant a la fundamentación “A”, es decir, a la perspectiva metafísica del “reino de los fines”, supondría dar la razón a los críticos del

---

<sup>566</sup> Apel, K. O. y Dussel, E., *Ética del discurso y ética de la liberación*, Trotta, Madrid, 2005.

<sup>567</sup> *Ibíd.*, p. 16.

formalismo (pragmáticos, neoaristotélicos...) que ven en él un “*utopismo*” peligroso. Para salvar tal escollo es necesario atender a la siguiente precisión sobre el apriorismo:

La idea de un a priori no-contingente del discurso argumentativo, que es condición necesaria y primaria para que tanto la filosofía como la ciencia sean posibles, representa también un “*factum*” histórico, perteneciente a nuestra herencia cultural. En este sentido, la idea misma de un a priori del discurso universalista es parte de los logros de la revolución cultural en relación a los cuales hemos reconocido, desde un comienzo, en tanto que argumentadores fácticos, una obligación de conservarla.

Ahora bien, esta obligación solamente podemos satisfacerla en tanto que a priori del discurso, qua “*factum de la razón*”, le reconozcamos el estatus de un criterio teleológico-normativo en la construcción de la historia social y cultural del ser humano.<sup>568</sup>

Como podemos apreciar, el formalismo ético queda mal entendido si lo interpretamos como una especie de platonismo en el que el filósofo capta una norma universal y la aplica a la realidad, sino que el apriorismo ha de ser situado históricamente e interpretar esta historia como un proceso de reconocimiento de una ética universalmente válida y de un proceso de concreción de la misma cuyo sentido solo descansa en un ideal de sociedad y humanidad. De esto se sigue que la ética del discurso, en la parte de fundamentación “A”, debe explicar la fundamentación de una meta-norma, de un principio formal de procedimiento universal susceptible de consenso. En la parte de fundamentación “B” debe vincular la exigencia de una fundamentación consensual a la relaciones situacionales, en el sentido de la responsabilidad histórica, e introduciendo así el “principio de falsabilidad” de Popper, garantía ante los abusos idealistas.

La pregunta es clara: ¿es esto posible?, ¿no se está partiendo del prejuicio de que ha de existir algo ciertamente trascendental independiente de la tradición, la comunidad y las contingencias históricas? ¿No se esconderán tras los “derechos humanos” o la idea kantiana de una comunidad de derecho civil mundial, regulados por unos principios morales formales, la imposición de la forma de vida occidental que consideramos la realización más cercana a tal ideal ético?...

Dejando estas fundamentales cuestiones entre paréntesis, concluir que esta revisión de la filosofía formal kantiana engrana con el concepto de ética formal en Caffarena ya que este asume el desarrollo histórico (no concluido) de la ética formal que, si bien parte

---

<sup>568</sup> Ibid., pp. 58,59.

de unos principios formales a priori a su vez apoyados en la presuposición del ser humano como fin en sí, estos tienen que engranar en cierta teleología (fines de la acción) que no ha de ser ciega a la circunstancia histórica. Ahora bien, el esfuerzo de Caffarena por sintetizar ambos aspectos se ve reflejado en su objetivo de aplicar las herramientas hermenéuticas a su tradición cristiana, depurar lo que de ella hay de esencial, convirtiendo así algo particular en algo plausiblemente universalizable. El resultado es que lo esencial de la ética cristiana consiste en la exigencia universal del amor. Resultado que por sabido no resulta baladí pues implica que el amor se convierta dentro de la filosofía tanto práctica como teórica de Caffarena en la piedra angular en torno a la cual gravita todo. De hecho, es en la fundamentación de la posibilidad del amor, que se articula principalmente en su antropología fenomenológica, desde donde el filósofo madrileño puede afrontar las críticas más radicales a su pensamiento ético. Críticas que sospechan sobre la posibilidad de realización de la exigencia del amor y por tanto, de la idoneidad de un proyecto personal y humano basado en tal vivencia. Críticas que en el fondo coinciden con las que acabamos de dejar entre paréntesis, ¿no se reduce toda relación humana y, sobre todo política, a relaciones de poder e interés? En definitiva y esencialmente, la apuesta por el hombre desde el planteamiento caffareniano significa defender que la capacidad agápica humana puede prevalecer sobre la autocentricidad ególatra. Sin embargo, una vez argumentada desde la antropología tal esencia humana, nos enfrentamos a un problema no menos relevante, ¿qué significa amar? Hablar de benevolencia no implica necesariamente dar contenido a lo que consideramos bueno. Tal vez se vea más claro lo que quiero decir si utilizamos la siguiente expresión ricœurniana para traducir la vivencia metafísica del *agápe*: *deseo de vida buena con y para los otros en instituciones justas*. De este modo la ética formal del amor de Caffarena la podríamos traducir por haz lo que quieras siempre y cuando tu acción tenga como origen tal intención, pero, insisto, si es así debemos introducirnos de lleno en la tradición y asumir el diálogo interpersonal y cultural para no caer en cierto platonismo y *utopismo*. No podemos olvidar que la “vida buena”, si no queremos caer en ingenuidades etnocentristas, es una noción históricamente mediada. Por tanto, junto con el asumido hecho de la capacidad agápica del ser humano, la ética de Caffarena solo se sostiene con un segundo supuesto de razón: la posibilidad de la comunicación, la posibilidad de encontrar espacios comunes de realización que no pasan por el diálogo sincrético, sino por la profundización en la propia tradición a través de la hermenéutica

crítica con la esperanza de encontrar en ella algo esencialmente humano y, por tanto, universalizable o compartible. Como disciplina complementaria a este difícil ejercicio exigible a las partes dialogantes (y porque mientras buscamos espacios de encuentro tenemos que seguir actuando, tenemos que seguir conviviendo) encontramos en la ética procedimental un interesante proyecto que propone una forma de superar la dificultad de dar contenido a la benevolencia sin caer en dogmatismos reduccionistas:

Lo único que conserva su validez incondicional es siempre el principio de procedimiento que contiene precisamente las condiciones de sentido de una posible revisión de normas. Este principio constituye igualmente un criterio normativo permanente –una idea regulativa– para la institucionalización exigida a los discursos prácticos de fundamentación de normas, y, posiblemente, también a los discursos de aplicación.<sup>569</sup>

Esta idea regulativa consiste en que todo agente moral o político, miembro por tanto de una comunidad real de comunicación con sus antecedentes históricos y sus campos simbólicos que determinan su precomprensión del mundo, ha de considerarse al mismo tiempo miembro de una comunidad ideal de comunicación, que no existe, ni existirá de forma efectiva, pero que ha de presuponer contrafácticamente si quiere que su argumentación tenga pretensiones de universalización. Este planteamiento supone no defender ninguna utopía social concreta ya que...

Se refiere exclusivamente, por una parte, a las condiciones ideales de una posible formación de consenso sobre normas, haciendo depender, por lo tanto, la formación concreta de la sociedad de acuerdos falibles y corregibles de los que en cada caso están involucrados.<sup>570</sup>

Pero, por qué no es planteable la realización de las condiciones ideales de un consenso universal... la respuesta que nos aporta Apel apunta a cuestiones interesantes. El filósofo alemán se centra en las razones por las que formalmente no se puede dar las condiciones del discurso: a) la insuficiencia de la conciencia moral según la escala sugerida por Kohlberg, es decir, que no se sitúen en el nivel *postconvencional*; y/o b) que se encuentren en una situación de marginalidad represiva. El factor “a” señala la necesidad de conversión moral que exige la ética formal y de ahí, como hemos visto en Caffarena, la importancia de la religión, el sentido, la comunidad, la esperanza. La segunda condición tiene como objetivo eliminar el peligro de reducir la ética formal a

---

<sup>569</sup> Ibid., 54, 55.

<sup>570</sup> Ibid., p. 71.



mero constructo ideológico que acepta el estado de exclusión de la mayoría de la personas pues: la condición “b” defiende que el “ideal de habla”, aunque sea un mero ideal regulativo, se ha de perseguir en lo posible su realización más plena, es decir, se debe orientar la acción en eliminar las condiciones de exclusión, o lo que es lo mismo, luchar porque se realicen las condiciones ideales del habla. Desde este punto de vista la ética formal está por una lado más acá de la utopía (en tanto que no propone un modelo social concreto) y por otro más allá (en tanto que ideal regulativo es un elemento indispensable para la crítica de la realidad factual).

Lo inmediatamente planteado presupone la existencia de estructuras comunes de comunicación y argumentación. No han faltado las voces disonantes que, como Derridá, y junto a él, la corriente posmoderna, ven en este tipo de planteamientos un logocentrismo no criticado que se sostiene en prejuicios ontológicos como la noción de “humanidad” como esencia común. Por el contrario, —defienden los críticos del universalismo— toda concreción de lo que debe ser la humanidad no deja de ser una proyección de una comunidad de vida concreta, un ejercicio de esta de trascendentalización o universalización de las propias formas de vida. Conocidas y múltiples son las críticas a estos proyectos ético-políticos que pretenden dar continuidad al proyecto moderno de fundamentación de una ética universal basada en la confianza en la capacidad de la razón comunicativa práctica para dar argumentos a favor que es mejor hacer el bien que el mal (lo que implica determinar qué es el bien y el mal). Por ejemplo para Rorty, Luhmann, MacIntyre o el neopragmatismo de corte wittgensteiniano, el discurso ético debe abandonar las pretensiones universalistas ya que este se da dentro de un sistema social determinado y su sentido depende de la función que desempeñe dentro del sistema. Sin embargo, la ética de Caffarena, que encuadra, como creo que he mostrado, en el proyecto de la ética dialógica heredero de la ilustración, rechaza los relativismos que suponen tales críticas. Estas, con el fin de proteger el “mundo de vida” de los peligros de los sistemas ideológicos que regidos por la prejuicio del progreso destruyeron media Europa, han acallado cualquier proyecto común universal y criticado la idea del “progreso moral” por perversa. Sin embargo, tales posturas tienen como contrapartida, al desechar cualquier atisbo de ideal o de idea regulativa universal, la posibilidad de justificar lo inhumano y despojan a la razón de las armas para construir un discurso sobre, no solo lo que consideramos humano, sino, lo que es más grave, nos impide criticar lo que consideramos que no lo es. Evidentemente

tras la debacle del siglo XX tales argumentos tuvieron su valor en tanto que llamaron la atención sobre las causas de tal bárbara deriva de la cultura occidental, así como, por su falta de potencia crítica, se adaptaron al momento de bonanza económica que supusieron para Occidente las últimas décadas del siglo pasado. Sin embargo, hoy en día, con las posibilidades casi infinitas de las comunicaciones y los problemas globales cada vez más acuciantes, tanto ecológicos como de desigualdad social, se nos presenta como más actual por las exigencias de nuestro tiempo una ética que, respetando el mundo de vida particular desde el que todo discurso se arraiga, busque respuestas globales y formas comunes de hacer más humanas y justas. De este modo, Caffarena, desde la ética formal del amor, desde una determinada antropología fenomenológica, desde la posibilidad de la conversión benevolente, desde la confianza en la capacidad comunicativa del hombre, es decir, desde la confianza en la razón práctica para argumentar con pretensiones de validez universal y desde una concepción lineal del “tiempo” que posibilita ver la vida individual como la social como un camino progresivo (no determinado, sino orientado por el compromiso con un proyecto ético) hacia la realización plena de lo humano, pretende dar razones para creer que entre todos podemos dar respuesta a la pregunta por la realización del amor.

En definitiva, con el concepto de ética narrativa y el ejercicio hermenéutico que desarrolla en *El enigma y el misterio*, nuestro autor se acerca al mundo de las convicciones, al mundo de vida, pero sin olvidar el proyecto universalista ya que la hermenéutica crítica que practica busca purificar el mensaje narrativo de los prescindibles particularismos socio-históricos con el fin de que pueda entrar en un supuesto debate global. Pero claro, el problema de la fundamentación sigue presente: ¿por qué considerar al ser humano como digno?, ¿por qué he de hacer mío el interés del otro siendo yo un ser esencialmente autocéntrico?, ¿por qué asumir una concepción lineal del tiempo? Y desde la perspectiva de la organización colectiva, ¿no funcionan mejor los sistemas políticos que asumen nuestro egoísmo estructural y simplemente intentan hacer coincidir mediante normativas sancionadoras que el interés particular coincida con el general, dejando el ámbito ético a la mera intimidad? o desde la pura racionalidad práctica, ¿no es mejor seguir la vía argumentativa de que la cooperación a la postre es preferible porque asegura un mayor beneficio individual como expuso

Derek Parfit<sup>571</sup> con el dilema del prisionero?, y por el contrario ¿superar el límite del puro pragmatismo no supone remitirse en última instancia al mundo de los valores y por tanto, por muy formal que aparente ser la argumentación, al ámbito de las creencias y la tradición?

Lo que nos propone la filosofía de Caffarena es aceptar la finitud que supone tener una razón situada, lo que no implica reducir la reflexión ética al mero formalismo tradicional, ni renunciar a su vocación universalista. Pero recurrir a la experiencia sentimental, a la vivencia, a la mística, supone asumir la gran problemática de la fenomenología, presente en todo nuestro recorrido, que es la duda sobre lo universalizable o no de una filosofía que parte de lo *experencial*. El indicador propuesto para aceptar tal posibilidad siempre remitirá a la posibilidad del diálogo y a los proyectos éticos que de ahí se concreten y no tanto a los fundamentos teóricos<sup>572</sup> que de las diferentes tradiciones se puedan derivar. Aunque, a su vez, tales criterios prácticos se asientan en atestaciones antropológicas. Desde un nivel más profundo que Kant, Caffarena tiene que echar mano de un hecho de razón, o más bien un hecho antropológico, que se podría expresar de la siguiente manera: *el ser humano solo realiza su deseo más profundo de felicidad en el desarrollo pleno de su capacidad agápica, en la realización del “Reino de los fines”*. Este hecho se puede fundamentar apelando a cierta experiencia religiosa o por la aceptación plena del humanismo con su gran dosis de esperanza (Feuerbach, Bloch...), aunque para ser justos, más que de “hecho de razón”, tendríamos que hablar de “apuesta” por la humanidad y, visto así, la filosofía de Caffarena en esencia es una explicación de por qué merece la pena y es razonable asumir tal decisión.

---

<sup>571</sup> Parfit, D., *Prudencia, Moralidad y el Dilema del Prisionero*, Facultad de Filosofía, Universidad Complutense, Madrid, 1991.

<sup>572</sup> Cf., EM., p. 673.



## IV. Conclusiones (seguido de “veinte tesis”)

No veo mejor manera de concluir este trabajo que remitiéndome a su título: *De la admiración y el horror a la acción y la esperanza*. Con los cuatro conceptos que lo componen (admiración, horror, acción y esperanza) pretendo encerrar en su interrelación la antropología y ética de José Gómez Caffarena. Los dos primeros remiten a vivencias humanas esenciales y originarias, lo cual justifica la metodología fenomenológica aplicada por Caffarena que analizamos en la primera parte de la tesis, ya que cualquier modo de abordar la realidad del ser humano con vocación de verdad que no dé cuenta de la vivencia quedaría cojo. La admiración remite hacia dos polos, uno externo y otro interno. El polo externo apunta al sentimiento que el ser humano ha tenido y tiene respecto al mundo. Ecos afectivos extremos ante la magnificencia y enigmaticidad de lo que se le presenta ante los ojos que gravitan entre la atracción y el temor sin una discontinuidad definida. Esta vivencia, como hemos visto, pone en juego el conocimiento y, en gran medida y en relación con él, la dimensión tendencial, valorativa, axiológica, que el hombre vuelca sobre el mundo, lo que, a su vez, remite a nuestra innegable relación con el mundo, con la materia misma. Así que, materialidad, relación, valoración, conocimiento, tendencia, es lo puesto en juego por la *admiración*. Respecto al polo interno de la admiración nos encontramos, como recordaba Kant en el epílogo de su segunda crítica, con la libertad, la ley moral que nos eleva del mundo de la necesidad causal. El acto bueno, desinteresado despierta en nosotros cierta admiración por su inverisimilitud, lo que lo hace enigmático y, por ende, atractivo. Tal experiencia remite a la noción de “dignidad”, es decir, a lo que no tiene precio por ser lo más valioso, que se identifica con lo personal y con cierto espacio de libertad. En este

segundo momento se pone en juego la “dignidad”, la “libertad”, lo “personal”, en definitiva, lo humano, que en su dimensión interna vivencial se nos revela como enigmático e irreductible. Pero la admiración que pueda despertar el carácter personal del ser humano que lo revela como un ente dotado de dignidad, tiene otra cara menos agradable pero íntimamente ligada a ella: el horror. Esta vivencia emerge con la lectura atenta y humanista de la historia pasada y presente, una vivencia que se acentúa cuanto mayor respeto hacia la realidad humana tengamos. Lo que desemboca no solo en sentimientos contradictorios, sino también valoraciones contrarias respecto a su naturaleza, lo que afecta a una interpretación sobre la historia que bascula entre el optimismo y el pesimismo. En cualquier caso, la vivencia del horror e indignación desvela una actitud de inconformidad con la realidad observada, lo que significa una vital fe en la capacidad del hombre por ser de otra manera, y si no es así, por lo menos manifiesta un deseo profundo de inconformidad. Ciertamente que la historia no ha sido parca en ejemplos que ponen en entredicho la supuesta benevolencia humana, sin embargo, que tales hitos históricos –por lo menos desde la modernidad– no hayan quedado en el olvido, sino por el contrario se haya profundizado en el horror, sobre todo gracias al arte, ya sea con el objetivo de sublimarlo, denunciarlo o exorcizarlo, por ejemplo, desde la desesperanza de un Imre Kertész en su relato *Sin destino* o desde la esperanza de la *Sinfonía de las canciones tristes* de Górecki, manifiesta que la sensibilidad humanista no se disolvió del todo después de Auschwitz o Hiroshima. Lo que la antropología de Caffarena defiende es que esta vivencia profunda de admiración, vinculada al deseo radical de realización de un humanismo aún por conquistar, se manifiesta en un inconformismo hacia una realidad considerada inconclusa y que no satisface ciertos ideales. Ahora bien, estos ideales tampoco están bien definidos, aunque a lo largo de la historia se han ido configurando, o por lo menos se ha ido tomando conciencia –no sin mucho sufrimiento– de lo que no han de ser.

La relación del hombre con el mundo y, sobre todo, con sus congéneres, le despierta una serie de vivencias que le conmueven profundamente, entre ellas las del horror ante un mal que le indigna o le deja perplejo, lo que le lleva a actuar y reflexionar; de ahí que inseparable a la antropología tengamos que tratar de la ética, que es a la postre el ámbito (más allá del gnoseológico aunque vinculado a él) donde puede anidar la esperanza en el encuentro interhumano. El hecho de que el hombre actúe, se sienta impelido a cambiar el mundo, a superar las tendencias más fuertes de autocentricidad, de nuevo

pone en juego nuevos aspectos antropológicos como: la imaginación que nos permite empatizar, el amor como benevolencia, el deseo como motor de la razón utópica, etc.

Hay que puntualizar que aunque hayamos presentado que ciertas vivencias esenciales nos llevan a la acción, a configurar un proyecto ético, la relación causal no es clara. De hecho se pueden invertir los términos o (pese a que el lenguaje nos lo presente de forma diacrónica) dar de forma simultánea, es decir, lo ético y lo antropológico desde la filosofía caffareniana son aspectos inseparables de la experiencia vital del ser humano.

Aunque por los títulos de las obras más importantes de Caffarena pueda parecer que su filosofía gira en torno a la metafísica y su plausibilidad, o en su última etapa en torno a la filosofía de la religión, lo que mi tesis ha querido mostrar es que su proyecto filosófico en realidad está centrado en la ética. Como él mismo escribió, el sentido de su trabajo es crear una humanidad mejor. Esto implica que su filosofía se asienta en una profunda creencia en la perfectibilidad del ser humano. Ya lo vimos cuando tratamos el tema de sus presuposiciones, pero lo interesante que podemos destacar en estas reflexiones conclusivas es que tal creencia se sitúa en la mediatriz de dos extremos que se enmarcan en el debate sobre el mal. Como se entienda el problema del mal, el cómo se afronte el reto intelectual y vital que supone, es lo más determinante para definir posiciones tanto como antropológicas. A grandes rasgos, el primer extremo lo ocupa el pesimismo ontológico para el que la historia sigue un proceso degenerativo y el ser humano es definido como constitutivamente malo. Tal posicionamiento no tiene por qué suponer la desesperanza absoluta pues es posible plantear cierta salvación, pero, eso sí, siempre individual, ajena a la historia y por medio de una trascendencia benevolente y, sobre todo, omnipotente. El segundo extremo lo encarnan las posiciones que podríamos llamar “negacionistas”. Estas evitan afrontar el enigmático problema del mal y simpatizan con cierto panteísmo del que se deriva una actitud vital de aceptación plena de la realidad ya que supone “que todo sucede para bien”, o que los hechos tienen un sentido que se nos escapa, pero que se justifica por ser parte de un plan divino. O pueden incluso, asumiendo una antropología excesivamente idealista, caer en el llamado “angelismo”, es decir, por no asumir la realidad humana, perfilan una idea de hombre que desgarró emocionalmente a los que la asumen por las exigentes normas derivadas de ella, en principio solo adecuadas para un ser tan excelso como un hombre-dios. En cualquier caso el individuo deja de ser protagonista de la historia, de un proyecto ético-

político, dejando que esta se muestre como un espacio ilusorio previo a una realidad ontológicamente más real. Caffarena, como hemos visto, niega cualquier ontologización del mal y defiende una esencial y humana inclinación al bien; ahora bien, esta inclinación no ha de ser entendida como un hecho demostrado, ni ser asumida como un dogma de fe. Él defiende una fe filosófica semejante en su estructura al teísmo moral de Kant. En tanto que los hechos no demuestren aplastantemente que el hombre es perverso, que vamos a peor, que toda actitud humana se explica por el mero interés y, por el contrario, si cabe una interpretación de que en algunos aspectos hemos mejorado, que efectivamente el ser humano es capaz de amar, de hacer suyos proyectos ajenos, etc. entonces para él, no solo se puede, sino que se debe tomar una posición *militantemente optimista*, única forma de sostener la esperanza. Esperanza en principio no referida a la existencia de Dios, sino en la realización del proyecto moral del amor agápico que, poniendo entre paréntesis el relato cristiano, se fundamenta en la generosidad y la sinceridad. Por tanto, ni el catastrofismo ni el negacionismo, sino una serena y lúcida reflexión sobre la historia y la vivencia humana, asumiendo la gran capacidad autocéntrica del hombre, insuperable por otra parte, que en su extremo egoísta puede ser y ha sido fuente de grandes horrores, pero que al mismo tiempo es capaz de alinearse con la exigencia heterocéntrica de la conciencia moral. En el fondo la esperanza se basa en la fe en la acción transformadora de la humanidad que haga posible que la realidad se acerque a ese ideal de humanidad, se aproxime a ese “reino de los fines”.

En nuestro repaso hemos tratado las categorías de la “admiración”, el “horror” y la “acción”. La esperanza, aunque necesariamente la hemos tenido que mentar al reflexionar sobre la acción, debemos prestarle algo más de atención en estas líneas conclusivas por la importancia que esta tiene en la filosofía de Caffarena. La reflexión sobre la esperanza pone en juego todo lo dicho sobre el sentido, la realización, la salvación y plantea la cuestión sobre su plausibilidad en relación al problema de la existencia de la trascendencia. Acorde con mi tesis sobre la capital importancia de la ética en la obra caffareniana, Dios no puede ser fuente de normatividad moral, es más, sin Dios ha de ser posible fundamentar y argüir (por lo menos desde la razón vital) a favor de los actos justos. La vivencia religiosa es como tal siempre privada aunque vinculada a una comunidad y tradición, pero el debate ético busca un discurso de aceptación universal, por lo que su fundamentación no puede recaer en creencia



religiosa alguna. Siguiendo este argumento, la famosa frase de Dostoievski “si Dios no existe, todo está permitido” no puede ser asumida por Caffarena, por lo menos en el sentido fuerte que el autor ruso le quería dar en *Crimen y castigo*. El pensador madrileño parte de la idea de que la vivencia ética es un existencial antropológico esencial. Defiende que el proyecto ético por sí mismo tiene sentido, un sentido que podríamos denominar espontáneo. Es decir, de forma natural solemos experimentar nuestra vida como un fenómeno dotado de sentido, lo que queda reflejado en relatos plenos de significado, y, por tanto –interpreta Caffarena– de forma originaria tenemos esperanza en la realización de nuestros proyectos, nuestros deseos más profundos, que en su máxima maduración tenderán a coincidir con el desarrollo máximo del amor. De nuevo tal vivencia descansa en una profunda y aún espontánea fe en el hombre. Por tanto, ante la pregunta de si es posible ser ateo y asumir la ética del amor Caffarena da una respuesta afirmativa. Entonces, qué aporta la fe en Dios. Como hemos visto a lo largo de la presente tesis, la trascendencia o el foco unitario de sentido, en el contexto ético, tiene como función dotar de un plus de sentido, de dar una posible respuesta, siempre abierta y por ende, con una alta dosis de apuesta, ante las cuestiones de la fundamentación y de la esperanza. En cuanto a la fundamentación, el “misterio” puede articular el enigma que subyace bajo el hecho moral. Una heteronomía que posibilita la autonomía humana, que se da en el fondo de las conciencias personales y que las fundamenta. Respecto a la esperanza, la trascendencia aporta sobre todo fuerza, confianza en la realización del proyecto humano que no se agota en lo meramente individual, ya que la ética del amor exige hacer propio el sufrimiento y la injusticia ajena, es decir, exige cierto compromiso con la historia. Sin embargo, lo que me interesa resaltar, más allá de los diferentes aspectos teológicos que se puedan derivar, es que, de nuevo, la esperanza no se apoya de la existencia de Dios, ya sea asumida dogmáticamente o por una intuición intelectual o emotiva (mística), sino que parte de la esperanza en el hombre y en la espontánea vivencia de sentido. Esto es, parte de que respecto a sus deseos más radicales (entre ellos los de inmortalidad y desarrollo del bien moral) es plausible plantear su satisfacción, es decir, es plausible a partir de lo dicho plantear la existencia de Dios. Me remito a todo el análisis lingüístico y existencial que hicimos al respecto. En definitiva, todo esto apunta a que todas las religiones, partan del humus cosmovisional que partan, ya sea de corte uránico, ectónico, místico o profético, comparten una entraña ética que irán desarrollando al hilo del proceso de maduración

humano (esta es la esperanza de Caffarena), lo que no solo posibilitará la convergencia entre ellas, sino también con el, en principio, más universal proyecto ilustrado, ya que en su pleno desarrollo también gira en torno a la razón práctica. Independientemente de la existencia del plus de sentido que aporte la religión, es la defensa de un proyecto ético humanista lo que importa y lo que posibilitará el encuentro interpersonal e intercultural.

En este recorrido no pocas dificultades se nos plantean. La primera, no solo por seguir el orden expositivo, sino por su radicalidad, se refiere a la metodología. Caffarena asume el planteamiento fenomenológico pues, repito, es el único que da cuenta de la vivencia, asume la realidad del sujeto y de su intencionalidad. Para no caer en discursos parciales e inasumibles por ser ciegos a las teorías explicativas de las ciencias, el filósofo madrileño insiste en el continuo diálogo con ellas para ir corrigiendo, delimitando, ajustando, el análisis fenomenológico realizado. Sin embargo, aun siendo atractivo dicho enfoque, resulta difícil de asumir pues los planteamientos de inicio de los que parten la fenomenología y la ciencia son tan opuestos que considero complicado, si no imposible, su diálogo. Por mucho que la ciencia ponga en duda la existencia de una realidad personal unitaria fuente de interpretación de la realidad, la fenomenología, en tanto que parte de que la conciencia como realidad fundamental, la asume como un a-priori programático, tomando una perspectiva extremadamente distante de la científica. Podríamos pensar que el análisis fenomenológico “simplemente” aporta esa dimensión personal a la que no llega la ciencia, pero el salto de una visión a otra se me antoja tan compleja como el paso de un juego lingüístico wittgenstaniano a otro. Dicha distancia se refleja a lo largo de toda la antropología de Caffarena, pues él, al valorar lo personal, el ámbito de la conciencia, de la libertad, de la vivencia, deja bastante marginado el aspecto somático bien explicado desde las categorías causales de la ciencia. Ciertamente que el pensador jesuita no rechaza la realidad material ni del ser humano ni del mundo, lo que rechaza es el reduccionismo científicista que pretende acotar el estudio del hombre bajo la lógica mecanicista de causa-efecto, convirtiendo a su objeto de estudio en eso, en mero objeto, en cosa entre las cosas, haciendo así difícil argumentar a favor de su dignidad. Sin embargo, como toda antropología filosófica busca, la visión omniabarcante que pretende aportar Caffarena deja en penumbras la interrelación de la parte espiritual (conciencia, voluntad, etc.) con el cuerpo. Aún asumiendo que el hombre es un ser libre, autónomo,

digno, capaz de autoimponerse principios morales universales, sería interesante abordar cómo afecta, no solo la historia y la cultura, sino las formas de percepción, la enfermedad, la vejez... a su voluntad y a su conciencia moral. Sin embargo, enseguida Caffarena se sitúa en el plano espiritual y, aunque hace referencias al emergentismo estructural de Zubiri y Laín Entralgo, deja en puntos suspensivos dicha problemática, tal vez por los límites de una metodología que, por otro lado, le permite configurar más fácilmente una antropología en línea con la ética formal del amor.

Una de las reticencias que con mayor fuerza emergen al estudiar la propuesta ética y antropológica de Caffarena es su carácter excesivamente idealista fruto seguramente de una fuerte dependencia del mensaje cristiano. Desde el punto de vista práctico se podría acusar a la ética presentada como fácticamente inviable, puesto que el ser humano no es capaz de ese amor benevolente o en el grado que se ha expuesto. De hecho, como hemos repetido más de una vez, asumir este programa moral podría desembocar en una culpabilidad patológica por su inabarcable exigencia. Sobre este asunto la experiencia vital de cada uno tendrá un peso importante, sin embargo sobre el optimismo antropológico que subyace a toda este asunto sí que Caffarena aporta sus argumentaciones. Algo más adelante expondré algún apunte conclusivo al margen de lo ya dicho, simplemente indicar que la clave de la decisión de asumir el optimismo radica en que este sea militante y no narcotizante, es decir, que nos ayude a actuar donando esperanza en la realización de nuestros objetivos éticos. La clave es la praxis, y cualquier actitud, ya sea pesimista u optimista, que no nos ayude a desarrollar nuestro amor por el prójimo y hacerlo efectivo es rechazado por Caffarena. Más concretamente respecto al problema de la culpabilidad, como apuntamos en su momento, este tiene su origen en entender la ética cristiana como una ética normativa, material, teónoma, al uso. Desde este punto de vista las críticas de Freud y Nietzsche hacia la moral cristiana por reducirse a un conjunto de normas anti-vitales son asumidas por el pensador madrileño. La clave para Caffarena es entender las normas como ideales a lograr, lo cual significa que ningún hecho concreto va a reflejar nuestro cariz moral, sino nuestra conversión moral, nuestra actitud. Una de las dificultades es saber hasta qué punto nuestra conversión es sincera o no, y aquí los actos juegan un gran papel. No obstante, el rechazo de la vida es una crítica que persigue, por lo general, a cualquier proyecto moral de inspiración religiosa y, pese al intento hermenéutico por parte de Caffarena por diluir la fuerza *castrante* de una ética tan sumamente exigente como es la del amor

benevolente, este problema seguirá presente siempre que no se solucione eso que más arriba dejamos en puntos suspensivos: la influencia de lo somático en nuestra voluntad. Por otro lado, habría que definir los límites del argumento de “la constitutiva debilidad humana”, ya que su abuso puede justificar lo injustificable convirtiéndose así en una falacia en defensa de una antropología idealizada ante los ataques de los hechos.

La siguiente dificultad tiene mucho que ver con la vocación universalista que toma Caffarena en su proyecto filosófico y por el que en parte asume la antropología fenomenológica de la que tanto hemos hablado. Tal vez el lenguaje conciliador y en ocasiones ambiguo, cargado de puntos suspensivos y frases conciliadoras con perspectivas contrarias nos haga creer que la posición filosófica de Caffarena no está muy definida, pero lo cierto es que, aun asumiendo la relatividad de todo discurso humano y la aceptación del diálogo como única forma de acceder a la verdad, hay una serie de líneas rojas, de presuposiciones asumidas, que no son puestas en juego por él. La primera, por supuesto, es el humanismo: la realidad de la persona como lo más digno de ser respetado. La segunda es la asunción del proyecto moderno que considera toda una revolución en la historia de la humanidad, comparable a la revolución del neolítico y a la religiosa-filosófica del “tiempo-eje” jasperiano. Asumir el proyecto moderno significa dotar de realidad ontológica y primacía epistemológica al sujeto, que es considerado como un ser autónomo con una racionalidad lingüística capaz de acercarse a la verdad (aunque sea asintóticamente) y con una racionalidad práctica que le permite argumentar sobre los valores éticos<sup>573</sup>. Lo más problemático al respecto es que tal proyecto, en todas sus vertientes, asume la idea de “progreso”. Tiene esperanza en el perfeccionamiento humano y, por ende, heredero de la tradición judía-cristiana, asume una concepción lineal del tiempo, que si leemos con atención, determina toda la antropología caffareniana. Aunque él es consciente que lo propuesto es una posible antropología, no oculta que su pretensión es universalista (no olvidemos que la fenomenología busca describir esencias, aunque su discurso sea siempre revisable,

---

<sup>573</sup> En este contexto ético en donde se entiende las numerosas argumentaciones a favor del sujeto personal en la obra de Caffarena. La negación de este conlleva la imposibilidad de fundamentar ética alguna de la responsabilidad y de la autonomía. Evidentemente esto tiene sus consecuencias políticas. Ya Adorno puso de manifiesto como la burocracia del capitalismo tardío, lo que Arendt denominaba el impersonalismo del poder, desactivaba el “yo” como instancia mediadora entre el “superyó” y el “ello”. Es decir, la denuncia apunta a que en las sociedades posmodernas-capitalistas se fomentan el pacto directo entre el “super-yo” y el “ello” a expensas del “yo”. El interés: crear personalidades narcisistas consumistas. Lo que significa una sociedad absolutamente normativizada en lo público y desmoralizada en lo privado.

como exige la hermenéutica y el necesario diálogo con la filosofía de la sospecha). Que el tiempo humano sea lineal es una presuposición determinante en la filosofía de Caffarena que le lleva a esbozar claramente en qué consiste el progreso de la historia. Este pasa por un desarrollo humanizador de las relaciones políticas y las instituciones que las regulan, pasa por la asunción de una ética abierta y una dinamización de las religiones, lo que supondría cierto desencantamiento de la naturaleza (acorde con la modernidad) y una revalorización religiosa de los actos éticos, una revalorización del amor como hierofanía privilegiada reveladora del misterio. Evidentemente tal perspectiva deja al margen muchas vivencias religiosas (y no solo me refiero a Oriente o a los indígenas americanos) que experimentan con no poco conflicto la imposición global de una modernidad que: desencanta la naturaleza, destruye relaciones sociales, organizaciones espaciales y tiempos ancestrales que fundamentaban ciertas formas de vida. Sabido es que muchas culturas parten de una concepción circular del tiempo, lo que les lleva a relativizar la realidad histórica. Los hechos no hacen más que repetir un suceso fundacional siempre mejor, una Edad de Oro que paulatinamente se va degenerando (Edad de Hierro o Kali yuga que llaman los hindúes) de modo que al futuro solo le queda ir a peor, hasta que se dé una catarsis absoluta que pasa por la destrucción total. Esto nos lleva a interpretar la salvación de forma exclusivamente individual que depende de la desvinculación de este ciclo eterno. El pesimismo ontológico es espectacular, pero como parte positiva conlleva una praxis de respeto absoluto por la naturaleza y sus ciclos<sup>574</sup>, pues el tiempo asumido concuerda con la cíclica naturaleza. Los tan graves problemas ecológicos han llevado a recuperar dentro de las sociedades modernizadas estos discursos que no sé hasta qué punto son sintetizables con la forma de vida tecnificada actual hija de la relación mercantil que la modernidad tiene con la naturaleza, a la que puso precio.

El punto crucial que plantea Caffarena para el diálogo es determinar el tipo de ética que deriva de una visión u otra, por esta razón elige el proyecto moderno y la interpretación que desde él hace del cristianismo o viceversa, elige el cristianismo y la interpretación que hace a partir de él de la modernidad. Esa sintética visión lo que aporta es una esperanza en la realización del hombre y una motivación para mejorar su

---

<sup>574</sup> En su extremo encontramos el principio de “ahimsa” o no violencia practicado por los jainistas (aunque también practicado por budistas e hinduistas) que pide un respeto casi absoluto por la vida de todo ser.

situación real (material y política), cosa que desde los espiritualismos, animismos, etc. es más difícil de defender, pues inevitablemente tienden al quietismo, entre otras cosas, por considerar la vida nada más que un mal sueño. En este mismo sentido, la posmodernidad, en tanto que rechaza tanto la idea de sujeto, los metarrelatos, las narraciones de sentido de la historia, esto es, rechaza la idea de “progreso”, supone como vimos un fuerte obstáculo para el proyecto ético propuesto. De hecho, tras el auge posmoderno se han dado en las sociedades industrializadas importantes movimientos a favor de una vuelta a una vida más sencilla y conservadora, a una espiritualidad más vinculada a la naturaleza, lo que ha facilitado el auge de orientalismos sincréticos. Sin embargo, en general todos estas nuevas propuestas no rechazan el respeto a la humanidad, los derechos individuales (muchas veces remiten a ellos para defender nuevas formas de hacer), lo cual las vinculan al proyecto ético universal que tiene su origen en la modernidad y que para Caffarena tanto interés tiene en tanto que lo considera como el mejor instrumento humanizador que hayamos encontrado. Hacia donde quiere apuntar mi crítica es que tras el concepto de “progreso” y el de “maduración de la humanidad” tan vinculado a la ética y al humanismo, se esconde un fuerte rechazo a ciertas formas de vida a las que se les juzga de arcaicas por su distancia respecto al humanismo planteado. La pregunta ante tales núcleos culturales es: ¿qué hacer? La dificultad estriba en que aunque se plantee el diálogo y el interculturalismo como solución y se tome el proyecto ético resultante como criterio regulador, insisto que las concepciones temporales circulares y lineales implican formas de vida y de pensar tan extremadamente alejadas que la idea de humanidad que puedan derivar de ellas hace difícil su síntesis. Negarlo creo que conlleva el grave peligro del etnocentrismo y no enfrentarlo a la hipocresía del relativismo cultural.

Respecto al conflicto mentado con la posmodernidad me parece interesante traer a colación a Slavoj Žižek. Este autor esloveno, poco sospechoso de apologeta del cristianismo por interpretar la realidad y desarrollar su filosofía desde el marco teórico marxista y lacaniano, sorprendió en el año 2002 con un libro titulado *El frágil absoluto o ¿Por qué merece la pena luchar por el legado cristiano?* Este autor ve que cierto cristianismo, (con Caffarena podríamos definirlo como el que se acerca más a posiciones dinámicas y modernas, el que defiende una ética formal de amor) se hermana con el marxismo en el sentido que fomenta la transformación ético-política, una transformación que busca rescatar un absoluto que solo se revela en la acción

benevolente. De ahí que ese absoluto se considere frágil porque, desde la posmodernidad (ciertamente pesimista respecto a la bondad humana y nihilista respecto a la realidad del sujeto) y desde el sistema capitalista del que surge y al que le interesa reducir toda reflexión a la superficialidad esteticista, cada vez se hace menos asumible la posibilidad del amor<sup>575</sup>:

La persona que desconfía de sus semejantes es paradójicamente, en su cínica incredulidad, víctima del más radical autoengaño; como habría dicho Lacan, les non-dupes errent, el cínico se priva de la efectividad/realidad del aparecer mismo, por efímero frágil y elusivo que pueda ser, mientras que el creyente cree en las apariencias, en la dimensión mágica que “resplandece” en un aparecer, y ve en el otro la bondad, aunque este otro no sea consciente de ella. Apariencia y realidad dejan de oponerse aquí: precisamente por confiar en las apariencias, el que ama ve a la otra persona de la manera en que efectivamente es, y la ama por sus propias flaquezas, no a pesar de ellas. En relación con este punto, la noción oriental de vacío-sustancia-fundamento absolutos por debajo de las frágiles y engañosas apariencias que constituyen nuestra realidad, debe oponerse a la noción de que es la realidad ordinaria la que es firme e inerte, y está estúpidamente ahí, mientras que lo absoluto sería lo que hay de más frágil y fugaz. ¿Qué es pues lo absoluto? Algo que se nos aparece en experiencias fugaces, como la dulce sonrisa de una mujer bella o incluso en la sonrisa cordial y afectuosa de una persona que de no ser por ella podría parecernos fea y grosera: en tales momentos milagrosos pero extraordinariamente frágiles, hay una nueva dimensión que brota de nuestra realidad. Como tal, lo absoluto se corroe fácilmente, se nos va de las manos fácilmente, y debe asirse con tanto cuidado como una mariposa.<sup>576</sup>

El texto refleja muy bien porqué merece la pena luchar (lucha coincidente con la de Caffarena) por ese frágil absoluto que se revela en el acto benevolente, que se refleja en la interacción personal entre dos seres humanos. De este modo, más allá de la identidad cultural, racial o religiosa, existe algo así como lo humano que le permite a Caffarena postular y argumentar a favor del diálogo; diálogo que “solo” pide que los interlocutores tengan como objetivo, no defender una institución o un interés particular, sino el desarrollo pleno del humanismo que está por construir. En dicho ejercicio se pone en juego y se exige: autonomía, responsabilidad, una actitud hermenéutica con respecto a la propia tradición, realizar una crítica interna del acervo cultural heredado con el fin de adecuarlo a la madurez moral, que poco a poco va configurando unos valores dignos de ser universalizados.

Hemos visto que la antropología fenomenológica de Caffarena presenta unos existenciales determinados, pero ni son todos los posibles (tal vez podría haber hecho

---

<sup>575</sup> Remito a lo comentado sobre el amor en Erich Fromm y Foucault.

<sup>576</sup> Žižek, S., *El frágil absoluto o ¿Por qué merece la pena luchar por el legado cristiano?*, Pre-textos, pp. 166, 167, Valencia, 2009.

más hincapié a la creatividad del hombre, por ejemplo) ni su forma de interpretarlos es la única, por su puesto. Ha planteado un esbozo de ser humano, muy alejado de la imperante visión mecanicista de la ciencia, que sostiene una ética humanista y hace plausible el teísmo. Sin embargo, tal esbozo no es completo y pide entrar en diálogo con las antropologías que desde otras vivencias se pueden plantear, pero, insisto, siempre teniendo como línea roja y criterio de demarcación el humanismo, lo que no significa que este humanismo no tenga la capacidad de corregir sus excesos. Pese a todas las dificultades que puedan plantear este proyecto, pese a la falta de objetividad del método hermenéutico-fenomenológico, pese a la dificultad de plantear un diálogo ecuménico, pese a la en ocasiones difícil asunción de la bondad del hombre, pese a que situarse en la esperanza suene a infantil ingenuidad, pese al peligro de caer de nuevo en idealismos enajenantes, considero que merece la pena atenderlo. ¿La razón?, que la “Era Global” que acabamos de inaugurar en este siglo XXI plantea problemas transnacionales de corte ecológico, cultural, político, económico... que ni el etnocentrismo ni el relativismo cultural pueden afrontar, y, tal vez por primera vez en la historia, se nos está brindando la posibilidad de concretar unos valores humanos que se llevan gestando desde el origen de la humanidad. En conclusión, considero la obra de Caffarena como una invitación a seguir reflexionando ante la perplejidad que supone enfrentarse al interrogante qué es en esencia el hombre, quiénes somos, quién soy. Dicha invitación, de aceptarla, lejos de generar diálogos bizantinos, supone asumir un compromiso ético-político por la realización de una humanidad, que a la postre, no es otra que la que consigamos construir entre todos:

Mi evocación, lo sé, no podrá eludir la ambigüedad, y, ante la ambigüedad de los signos, quizá la respuesta anímica más adecuada es la perplejidad. Hoy esa perplejidad es propia de todo el que piensa; cada uno la resuelve personalmente como puede. Con Kant, que era consciente de dicha ambigüedad, habrá siempre que dar la última palabra a la convicción ética y al optimismo militante. También para nosotros puede ser lo único claro que debemos trabajar por la humanidad mejor. Mi reflexión sobre el pasado —esa modestísima filosofía de la historia— tiene como razón de ser el futuro y el alentar nuestra esperanza. Porque, si todo lo empírico contradijera, quizá no podríamos resistirnos al pesimismo enervante. Si solo es oscuro, podemos.<sup>577</sup>

---

<sup>577</sup> “Religión y ética”, Ob. cit., p. 268.



Sirvan los siguientes puntos que sintetizan lo esencial de mi argumentación como conclusión de esta tesis.

1. La metodología asumida por Caffarena tiene como objetivo crear un discurso lo más comprensivo posible respecto al ser humano. Esto supone que la dimensión vivencial, obviada por las metodologías científicas, no solo la tiene en cuenta, sino que la convierte en el elemento vertebrador e irreductible de su método. La razón última de tal planteamiento es poder configurar una antropología filosófica coherente con una ética formal-agápica.

2. El mentado planteamiento metodológico supone una problemática importante a la hora de sintetizar un discurso antropológico unitario que tenga en cuenta lo dicho por las ciencias naturales y la irrenunciable (por cuestiones sobre todo prácticas) existencia de un sujeto autoconsciente, autónomo y responsable. Tal problematicidad se hace más patente a la hora de tratar la dimensión corporal humana. La obra de Caffarena, pese a tratar el asunto con cierta profundidad, fluctúa entre un inicial dualismo en “Sobre el método de la Antropología filosófica” y un emergentismo estructural de corte zubiriano en *El enigma y el misterio*. Ahora bien, la posición zubiriana, si bien no la considera incompatible con la metodología fenomenológica-hermenéutica, tampoco resulta ser la más idónea para dar cuenta del dato de conciencia o vivencia, pues abordar directamente la descripción de las estructuras de la realidad tiene profundas consecuencias epistemológicas y ontológicas, por ejemplo, presupone la posibilidad de que el hombre pudiera conocer objetivamente las estructuras de la realidad.

3. Las vivencias en las que se apoya Caffarena para configurar su esbozo del ser humano ponen de manifiesto el fondo ético que subyace en su filosofía. El vivirse con sentido, la admiración, la libertad, el deseo y el amor ponen en juego una serie de existenciales, unas formas del ser del ser humano, que le hacen irreductible a explicaciones meramente causales. Lo que hace posible plantear su dignidad y salvaguardar un ámbito de enigmaticidad, que sugiere a su vez la existencia de un foco unitario de sentido.

4. Estas vivencias, en tanto que son constitutivas a nuestro modo de ser, dejan su impronta en las diferentes formas lingüísticas, de ahí el interés por la reflexión sobre el lenguaje tanto indicativo como poético. En ellos Caffarena cree encontrar las únicas marcas, más o menos objetivas, de un fenómeno tan íntimo como es el de las vivencias constitutivas. Evidentemente el marco racional para realizar esta labor no puede ser el positivista, sino el de una racionalidad más comprensiva: la racio-vitalista.

5. Las presuposiciones de las que parte la filosofía de Caffarena suponen una serie de líneas rojas: la primera es asumir la realidad personal como lo más digno de ser respetado; la segunda es la asunción del proyecto moderno que, en línea con lo anterior, dota al sujeto de realidad ontológica y primacía epistemológica pues es considerado como una realidad autónoma, con una racionalidad lingüística capaz de acceder a la verdad (aunque sea asintóticamente) y con una racionalidad práctica que le permite argumentar sobre los fines de sus acciones; la tercera presuposición consiste en una concepción lineal del tiempo, lo que le posibilita hablar del hombre y de su historia como proyecto así como postular cierta esperanza en el progreso moral humano.

6. El principal pilar de la antropología y la ética caffareniana consiste en considerar el “vivirse con sentido” como el sentimiento fundamental humano. Por el contrario la vivencia del absurdo es considerada como un sentimiento derivado y, en cierto modo, contrario a la forma espontánea de sentir. Este punto es de vital importancia pues, de admitirlo, supone que el resto de vivencias constitutivas, entre las que se encuentra el deseo de realización y la exigencia ética de la *heterobenevolencia*, no sean tomadas como absurdas, inasumibles o condenadas a la frustración. En definitiva, la noción “vivirse con sentido” en Caffarena remite a una fundamental confianza en el ser humano como ser no contradictorio pese a sus continuas experiencias de frustración. O lo que es lo mismo, es la base de la esperanza.

7. La reflexión sobre la esperanza pone en juego las categorías de “sentido” y “realización” tanto personal como colectiva, y plantea la cuestión sobre la existencia de la trascendencia. Pero, acorde con mi tesis sobre la capital importancia de la ética en la obra caffareniana, Dios no puede ser fuente de normatividad moral, por el contrario es la vivencia ética, un dato primario existencial, el que juega el papel de fundamento. El proyecto ético por sí mismo se vive con sentido de forma espontánea.

8. La “vivencia de sentido” no solo afecta al ámbito práctico, sino también al gnoseológico, pues la confianza también alcanza a la propia capacidad de conocer la realidad, confianza que se refleja cada vez que decimos que algo es, lo que posibilita plantear cierto conocimiento onto-teo-lógico, el cual –como lo plantea Caffarena acorde al teísmo moral de Kant–, está íntimamente ligado a la vivencia ética.

9. La plausibilidad de la fe en Dios tiene una doble vía: la del *Fundamento* del acto benevolente; y la de *Fin*, la de garante del desarrollo del proyecto ético. En ambos casos el punto de partida es la vivencia ética y la “apuesta” por el humanismo. Lo que aporta la fe en Dios en el contexto ético, y en tanto que *fin*, es dotar de un plus de sentido a nuestra actividad. Aporta sobre todo fuerza, confianza, en la realización del proyecto humano que no se agota en lo meramente individual, ya que la ética del amor exige hacer propio el sufrimiento y la injusticia ajena, es decir, exige cierto compromiso con la historia. En cuanto a la fundamentación, el misterio puede articular el enigma que subyace bajo el hecho moral al ser entendido como aquella heteronomía que posibilita la autonomía y el amor humano.

10. Desde el punto de vista antropológico, Caffarena niega cualquier substancialización del mal y defiende una esencial inclinación humana hacia el bien. Esta inclinación no ha de entenderse como un hecho objetivo, ni asumido desde una fe ciega, sino como una fe razonada, una fe filosófica, de nuevo centrada en el proyecto ético: en tanto que aún cabe una interpretación matizadamente optimista de la historia humana, no solo se puede, sino que se debe tomar una posición *militantemente optimista* ya que es la única forma de sostener la esperanza en la realización de un proyecto ético agápico.

11. La vivencia ética supone que el ser humano tiende, en su maduración, a hacer coincidir su deseo radical de perfección con el deseo de bien para sus congéneres. De alguna manera, felicidad y virtud en el pleno desarrollo humano se implican mutuamente. *Autocentricidad* y *heterocentricidad* dejan de ser conceptos opuestos y en el pleno desarrollo moral humano se complementan, lo que no deja de ser profundamente enigmático.

12. La argumentación caffareniana apunta a que todas las religiones, partan del humus cosmovisional que partan, ya sea de corte uránico, ctónico, místico o profético, comparten una entraña ética que se irá desarrollando al hilo del proceso de maduración

humana, lo que no solo posibilitará un ámbito de convergencia entre ellas, sino también con el más universal proyecto ilustrado. Independientemente del plus de sentido que aporta la religión, es el fomento de un proyecto ético humanista lo que posibilitará el encuentro interpersonal e intercultural. Para ello es necesario que cada una de ellas realice un proceso hermenéutico de crítica interna y esfuerzo ecuménico.

13. Caffarena, acorde con la mentada concepción antropológica y con el proyecto expuesto en el punto anterior, propone una interpretación formal de la ética cristiana, dando especial relevancia a la autonomía del creyente y su exigencia universal. Su interés a la hora de interpretar la moral kantiana (con el fin de utilizarla como marco interpretativo de la moral cristiana) radica en lo contrario, en presentarla más eudemonista de lo que lo hace la visión tradicional. La intención es: acercar lo máximo posible ambas fuentes con el fin de hacerlas compatibles entre sí; o lo que es lo mismo, hacer compatibles ilustración y fe, deber y esperanza, respeto y utopía.

14. El esencial mensaje moral que se nos plantea se apoya en dos pilares: la *generosidad* y la *sinceridad*. Generosidad ya que la acción ha de ser donadora de bien y no solo evasora de mal. Sinceridad porque con la acción solo no basta, es menester que le acompañe una intención, un sentimiento, una actitud, cuyo término más adecuado sería el de “*amor*”.

15. Ante la pregunta por la fundamentación de la actitud ética generosa Caffarena de la mano de Bergson recupera la vivencia, recurre a lo místico, a lo “*experiencial*”.

16. Lo que nos llama a seguir, digámoslo así, el mandato del amor universal, no es tanto una reflexión racional, ni si quiera un interés práctico, sino algo antropológicamente más profundo, una existencial tendencia que se despierta ante el ejemplo vital del místico. Por lo pronto, la fundamentación de la ética se encuentra en la vivencia del amor que todo ser humano, según la antropología presentada, tiene o puede llegar a tener. La vivencia es lo fundante. Los esfuerzos de fundamentación moral han de tomar otros derroteros diferentes a los impuestos por el racionalismo puro, de ahí la asunción por parte de Caffarena de la antropología fenomenológica.

17. Junto con el asumido hecho de la capacidad agápica del ser humano, la vocación universalista del proyecto ético de Caffarena se sostiene con un segundo presupuesto de razón: la posibilidad de la comunicación, la posibilidad de encontrar espacios comunes de realización que no pasan por el diálogo sincrético, sino por la profundización en la

propia tradición a través de la hermenéutica crítica con la esperanza de encontrar en ella algo esencialmente humano y, por tanto, universalizable o compartible.

18. La mayor dificultad para asumir este proyecto ético y antropológico radica en que de la noción de “progreso” que lo imbrica deriva un fuerte rechazo a ciertas formas de vida a las que se las juzga de arcaicas por su distancia respecto al humanismo planteado. Este factor puede dificultar la realización del punto anterior. El qué hacer ante tales núcleos culturales supone todo un reto para la filosofía práctica. Aunque se plantee el diálogo y el interculturalismo como solución, y se tome el proyecto ético resultante como criterio regulador, las concepciones temporales circular y lineal suponen formas de vida y de pensar tan extremadamente alejadas que un diálogo fructífero es difícilmente planteable. Sin embargo, negar el problema conlleva el grave peligro del etnocentrismo y no enfrentarlo a la hipocresía del relativismo cultural.

19. Caffarena, desde la ética formal del amor, desde una determinada antropología fenomenológica, desde la posibilidad de la conversión benevolente, desde la confianza en la capacidad comunicativa del hombre, es decir, desde la confianza en la razón práctica para argumentar con pretensiones de validez universal, y desde una concepción lineal del “tiempo” que posibilita ver la vida individual como la social como un camino progresivo (no determinado, sino orientado por el compromiso con un proyecto ético) hacia la realización plena de lo humano, pretende dar razones para creer que entre todos podemos dar respuesta a la pregunta ¿en qué consiste amar? y al reto de actualizarlo.

20. Fundamentándome en los anteriores puntos sostengo que la filosofía de Caffarena tiene como objetivo último hacer plausible una esperanza. La esperanza de la realización del ser humano a través la construcción de un proyecto ético universal. Los interrogantes que plantea tal recorrido intelectual no son pocas. Espero que el lector atento las haya podido ver reflejadas en el presente trabajo y que su lectura le haya movido a establecer un diálogo con el profundo pensamiento de José Gómez Caffarena.



## SUMMARY

### 1. Introduction

This doctoral thesis about the anthropology and ethics of José Gómez Caffarena is more than a mere explanation or a critical analysis. My study aims at establishing a sincere dialogue with his thinking.

When I was considering the approach of my study, I asked myself what would be the overarching element whose answer would become the basis for all the research.. When one reads Caffarena's work many questions and topics for reflection arise but I was aware that I had to find the backbone that would bind any marginal discussions. While searching this central idea I understood that the philosophy of Caffarena is built on two recurrent topics of reflection: the philosophical anthropology and his ethical project. For this reason, the aim of this thesis is to defend that Caffarena's philosophy intends to argue that there is indeed hope for the realization of the human being. Such realization entails the construction of a universal ethical project. For this purpose, the Jesuit thinker presents the human being as a self-conscious subject that is rational and ethical. In this way, he claims for and reinterprets the project of modern humanists through the mature lenses of the XX century.

In regard to this last point, we must say that Caffarena outlines the human being by approaching it from different perspectives, but always considering the central idea of modernity: self-consciousness, the "I". This approach maintains certain enlightened optimism, but this optimism goes against the essence of the postmodern

thinking, which denies the possibility for the human being to get close to any truth or to realize any universal ethical project. . Of course, the Madrid philosopher will not agree with such ideas due to metaphysical and epistemological reasons, but especially due to the practical consequences they entail. However, even if Caffarena takes a very distant stance from the postmodern philosophy, its value lies in the elements of critique and in the cautiousness it provides to the excessive believe in the scope of reason and in its strong criticism to the idea of the “subject”. Caffarena will need to face, amongst others, the idea that consciousness is not immediate, clear and evident, but it is build socially (Marx) and it depends on elements based on instinct and wish (Nietzsche, Freud). From this perspective, desire takes over reason. The most abyssal desires will guide the once considered crystal clear consciousness.

In such contexts, it is evident that the “I” cannot be accessed directly and immediately, but we will need to follow an arduous road, unfinished, by means of the others, as Paul Ricœur expresses in his work *Oneself as Another*. Caffarena, as well as this study, take into account this influential work. The “I” is considered in principle as being ignorant of itself: it knows that it is but does not know what it is. In summary, in order to know ourselves we have to walk a long way throughout tradition and its symbols by establishing, above all, a dialogue with the other.

Nonetheless, with all the nuances we may find, the modern project and its promises in respect to human being is alive in Caffarena’s thinking and thus he has to face: the postmodernisms and structuralisms that consider that such project has failed; the profound critique of the philosophers of suspicion; and the reductionist scientism. Maybe the solid critique that these schools of thought make to the strong idea of the subject and to the unique reason is due, amongst other things, to the sad historical and political consequences derived from the modern project. The deceit was probably more intense because the modern project did not reach at all what it had promised: the emancipation of humankind. Nevertheless –and here is where we place Caffarena- the failure of the modern project asks for a revision and a reinterpretation, and cannot be fully rejected. Such failure is an invitation to rethink about it, reconsider it, rebuild it, but not to discard it. This will avoid falling into former dogmatisms, absolutisms and rational unilateralisms, and will prevent the dissolution of a subject that guarantees the ethical project.



## **2. Objectives**

As explained in the prior chapter, the aim of my thesis is to argue that the ultimate objective of Caffarena's thinking is to make a hope plausible: the hope in the realization of the human being through the construction of a universal ethical project. Besides the aforesaid critiques and in order to support such project, Caffarena tries to retain and, in a way, reconstruct the concept of the human being from the modern project: the human being as a self-conscious, rational and ethical being. This project needs to be nurtured with the learnings from the history, sciences and philosophy of the XX century, but in any case cannot be forgotten or denied. Given the failure of a reason that has denied its ethical dimension, Caffarena defends that the solution is not to deny reason, the subject and the moral autonomy in favour of the micro-narrative, the weak thought or the aesthetic and superficial fragmented discourse. He does not suggest either to return to the traditional nostalgic macro-narrative full of monological and mythological dogmatisms. On the contrary, he advocates for: retaining a reason that is both theoretical and practical; a dialogical reason which is more complex than estimated in the previous centuries and that is flexible enough to reach all human perspectives; retaining a subject that is responsible and, therefore, autonomous and that can only be known through indirect and complex knowledge. This is, in his philosophy, ethics, practical reason, is the central axis of his anthropology and his philosophy of religion, which does not mean in any case reducing religion to ethics.

As mentioned above, my objective in this study is to establish a dialogue with Caffarena's work and to prove critically that his philosophy is basically an anthropology that pretends to defend a universal ethical project. This project will at the same time become the basis for the proposal of a transcendence, which would guarantee the satisfaction of the most radical human desire for survival and meaning and will complement the anthropology it comes from. Along the way we will encounter many questions related to this issue.

The path has three different parts. The first one deals with the methodology and the theory of knowledge by Caffarena. Here we will set the basis for his argumentations. By establishing how he approaches reality – in this case, human reality- we will outline how we understand this reality to be.

The second part of the thesis presents Caffarena's anthropology while approaching the following questions: how is this human being that, in his philosophy of religion, is described as an "enigma" with the capacity of being open to sacredness? What do we understand by a fully realized human being? What does human maturity entail? What must we assume if we want to accept his idea of humankind? And, on the contrary, what are we renouncing to if we discard his idea of man?

The third part deals with the practical philosophy of Caffarena. The central questions here are: what kind of ethics results from Caffarena's philosophical anthropology? Is this ethical proposal possible at all? Is the degree of this *utopia* "healthy", this is, constructive or, on the contrary, it takes us to an "angelic" behaviour which will lead to a perpetual and dangerous political, moral and personal frustration? Are Caffarena's concepts of transcendence and meaning correlative or can meaning exist without transcendence? To what extend his practical project is augmented and to what extend does it depend on intimate assumptions? And last but not least, are those assumptions reasonable and have they been argued by the author?

Through this work I intend to capture the rich and profound work of the Spanish thinker José Gómez Caffarena but also, and with all humility, to do a critique and a personal reflection with the aim of contributing with a proposal that runs away from all kind of fundamentalism and relativism and that enriches and invigorates the ethical and anthropological debate.

### 3. Results

Caffarena's methodology poses a challenge when we try to synthesize a unifying anthropological discourse that takes into account natural sciences and the indispensable (for practical reasons) existence of a subject that is self-conscious, autonomous and responsible. The problem becomes evident when we approach the corporal dimension of the human being.. Caffarena's work makes a deep analysis of the issue. Nonetheless he fluctuates between an initial dualism in "Sobre el método de la Antropología filosófica" ("About the Methodology of the Philosophical Anthropology") and the structural emergentism from Zubiri in *El enigma y el misterio* (*The Enigma and the Mystery*). Caffarena considers that Zubiri's stance is not incompatible with the phenomenological-hermeneutical methodology, but it is not the most suited to give account of the primordial, the given, the conscious data or experience. The direct approach of the description of the structures of reality has some deep epistemological and ontological consequences since it assumes the possibility that human being can have an objective knowledge of the structures of reality.

On the other hand, the experiences that Caffarena relies on when he outlines the human being are a full expression of the ethical deepness of his philosophy. Living with meaning, wonder, freedom, desire and love imply some existentials, some ways of being human that make it impossible to reduce him to mere causal explanations. This way we can speak about human's dignity and retain a sphere of "enigma" that suggest the existence of a single focus of meaning.

Those experiences are intrinsic to our way of being, and they leave their footprint in our linguistics, thus the interest for the reflexion on indicative and poetical language. Caffarena seems to find some unique marks in it -more or less objective- of the intimate phenomenon of the constituent experiences. Obviously, the rational framework for such a job cannot be the positivist rationality but a more comprehensive one: the vital-rational.

After studying the texts, it is evident that the foundation of the ethics and anthropology of Caffarena considers the “sense of a meaningful life” the basic human feeling. On the contrary, the experience of the absurd is considered to be a secondary feeling and, in a certain way, contrary to the spontaneous way of feeling. This point is of vital importance. If we accept that life has a meaning for man, this means that the rest of our essential experiences, - where we place the intrinsic desire for realization and the ethical demand of the *heterobenevolence*- are not considered to be absurd, unreachable or condemned to frustration. In summary, the concept of “meaningful life” in Caffarena implies a basic trust in the human being as a non contradictory being, despite the constant experiences of frustration. In other words, it is the basis for hope.

Caffarena’s reflection on hope brings into play the categories of “meaning” and personal and collective “realization” and poses the question on the existence of human transcendence. However, as we are defending in this thesis, God cannot be the source of moral regulations, but it is an ethical experience, an existential primary datum, the one that plays the fundamental role. Such ethical project by itself is meaningful and it is lived spontaneously. However the “meaningful life” affects the practical sphere as well as the gnoseological one, since trust also reaches the own capacity to know reality and it appears each time we say that something is. This allows us to speak about certain onto-theo-logical knowledge, which –as Caffarena suggests in alignment to the moral theism of Kant- it is intimately linked to the ethical experience.

From Caffarena’s perspective, the plausibility of the faith in God is a two-way process: the *Foundation* for the benevolent action; and the *Aim*, which guarantees the development of the ethical project. In both cases the source is the ethical experience and the commitment with humanism. What faith in God brings to the ethical context as the *aim*, is an extra sense meaning to our activity. It gives strength and trust in the realization of the human project which does not end in the individual: the ethics of love requires understanding other’s suffering and injustice as our own, this is, it demands certain commitment with history. In terms of foundation, the mystery can articulate the enigma underlying the moral fact understood, since we understand it as the heteronomy that makes autonomy and human love possible.

According to the presented humanist hope, Caffarena denies any “substantialization” of the evil and argues that human being is inclined to good by nature. This inclination is not an objective fact and it should not be assumed blindly. It is a reasoned faith, a philosophical faith, centred in an ethical project: if it is accepted that there is room for an optimist (with some nuances) interpretation of human history, Caffarena argues that we can and *must commit to a positive stance*, since it is the only way to sustain the hope in the realization of the ethical project of love.

The ethical experience implies that in the mature stage of the human being, his radical desire for perfection will encounter the desire of goodwill for others. At this stage, happiness and virtue are, in a way, mutually implied. *Self-centeredness* and *hetero-centeredness* are no longer opposite but they complement each other, which is deeply enigmatic.

According to the aforesaid anthropology concept and the project above, Caffarena proposes a formal interpretation of the Christian ethics that would give special relevance to the autonomy of the believer and his universal demand. On the other hand, he is interested in interpreting Kant’s morality with the intention of it becoming the interpretative framework for Christian morality. Caffarena presents a more eudemonist morality of Kant. The intention is: to bring both sources closer and reconcile them. That would imply making illustration and faith, duty and hope, respect and utopia compatible.

The essential moral message rests on two pillars: *generosity* and *sincerity*. Generosity, because the action has to offer some good, not simply avoid evil. Sincerity, because the mere action is not enough, it has to come together with an intention, a feeling, an attitude, whose more suited description should be “love”.

Caffarena turns to Bergson in order to argue the generous ethical attitude, and he claims for the “experience” and turns to the mystical. What calls us to follow the so called mandate of universal love –says the philosopher from Madrid- is not so much a rational reflection, not even a practical interest: it is something anthropologically deeper, an existential tendency that is awakened by the vital example of the mystic. Ethics is fundamented in the experience of love that all human being has or is able to have. Experience is the basis. The efforts for moral foundation must take a different

direction to the pure rationalism. This explains why Caffarena embraces the phenomenological anthropology.

#### **4. Conclusion**

Caffarena's philosophy is based on a series of assumptions that flag up some red lines. The first one is the assumption of the individual reality as worthy of the highest respect. The second one is the assumption of a modern project which gives ontological reality and epistemological predominance to the individual; human being is considered to be an autonomous being, with linguistic rationality that allows him to access the truth (even if only asymptotically) and a practical rationality that allow him to argument the aims of his actions. The third assumption is the lineal concept of time, that allows to speak about humanity and its history as a project and, therefore, to postulate certain hope in the moral progress of humankind.

It may be difficult to accept this ethical and anthropological project together with the anthropological dualism inherent in the phenomenological methodology, due to the fact that the concept of "progress" rejects certain ways of life that are considered to be old-fashioned by the presented humanism. What to do in such cultural hubs becomes a real challenge to the practical philosophy. We may propose dialogue and interculturalism as the solution and may take the resulting ethical project as the regulator criteria; but still the circular and lineal ideas of time do imply very different ways of life and thinking and therefore a fruitful dialogue becomes almost impossible. Nevertheless, denying such problem may lead us to dangerous ethnocentrims and not facing it may result in cultural relativism.

Caffarena, by taking into account the formal ethics of love, a specific phenomenological anthropology, the possibility of benevolent conversion, the trust in the human's capacity for communication, the trust in the practical reason to get to universal valid arguments and a lineal conception of "time" that allows seeing the individual and social life as a progressive path towards the full realization of the human being, provides arguments to believe that, between us all, we can give answer

to the question “what does loving mean?” and to the challenge of making this love a reality.

In respect to the religious sphere we can conclude that his philosophy points to the belief that it does not matter what symbolic universe credos belong to (uranic, telluric, mystical or prophetic); they all share an ethical core that will evolve along as humanity matures. At some point, they will converge with the illustrated universal project. Independently of the extra meaning that religion may give, the humanist ethical project is what will allow the interpersonal and intercultural encounter. It is imperative, therefore, that each religion goes through a hermeneutical process of internal critique and ecumenical effort.

Based in all aforesaid arguments, I maintain that the ultimate intention of Caffarena’s philosophy is to make a hope plausible: the hope in the realization of human being through the construction of a universal ethical project. This intellectual approach gives rise to many questions. I hope that the attentive reader will be able to find them here and will inspire him to dialogue with the profound thinking of José Gómez Caffarena.





## OBRAS CONSULTADAS DE JOSÉ GÓMEZ CAFFARENA

- *¿Cristianos, hoy?*, Cristiandad, Madrid, 1976.
- *Cuestiones epistemológicas. Materiales para una Filosofía de la Religión, I*, (coords: Gómez Caffarena J., Mardones, J. M.), Anthropos, Barcelona, 1992.
- *Diez lecciones sobre Kant*, Mínima Trotta, Madrid, 2010.
- “El Cristianismo y la filosofía moral cristiana”, en *Historia de la ética*, pp. 282-344, Crítica, Barcelona, 1999.
- *El enigma y el misterio: una filosofía de la religión*, Trotta, Madrid, 2007.
- “El hombre como centro de la metafísica postcrítica”, *Rev. Razón y fe*, nº 167, (1963), pp. 493-504.
- *El teísmo moral de Kant*, Cristiandad, Madrid, 1983.
- *Estudiar la religión. Materiales para una Filosofía de la Religión, III*, (coords: Gómez Caffarena J., Mardones, J. M.), Anthropos, Barcelona, 1993.
- “Ética como amor: propio y del prójimo. La aportación cristiana a la fundamentación de la ética”, *Razón y fe*, nº 220, (1989), pp. 481-498.
- “Filosofía de la religión. Invitación a una tarea actual”, *Isegoría*, nº1, (1990), pp. 104-130.
- *Hacia el verdadero cristianismo*, Razón y fe, Madrid, 1966.
- “Kant y la filosofía de la religión” en Dulce María Granja Castro (Coord.), *Kant: de la Crítica a la filosofía de la religión*, pp. 185-211, Anthropos, Barcelona, 1994.
- *La audacia de creer*, Razón y fe, Madrid, 1969.

- “La coherencia de la filosofía moral de kantiana” en Javier Muguerza, Roberto Rodríguez Aramayo (edt.), *Kant después de Kant*, pp. 43- 63, Tecnos, Madrid, 1989.
- *La entraña humanista del cristianismo*, Verbo Divino, Estella, 1988.
- “La esperanza como principio”, *Revista Pensamiento*, nº 108, (1971), pp. 386, 391.
- “La religión como universo simbólico”, *Revista de filosofía*, Nº 85, pp. 62-87, Madrid, 1996.
- *La tradición analítica. Materiales para una filosofía de la religión, II*, (coords: Gómez Caffarena J., Mardones, J. M.), Anthropos, Barcelona, 1992.
- *Lenguaje, símbolo y verdad*, CSIC, Madrid, 1979.
- “Metafísica en el horizonte actual de las ciencias del hombre”, *Pensamiento*, nº 29, (1973), pp. 331-346.
- *Metafísica fundamental*, Cristiandad, Madrid, 1983.
- “Metafísica religiosa” en Martín Velasco, J., y Gómez Caffarena, J., *Filosofía de la religión*, Revista de Occidente, Madrid, 1973.
- *Metafísica trascendental*, Revista de Occidente, Madrid, 1970.
- *Qué aporta el cristianismo a la ética*, Fundación Santa María, Madrid, 1991.
- “Religión y ética”, *Revista Isegoría*, nº 15, (1997), pp. 227-269.
- “Respeto y utopía. ¿”Dos fuentes” de la moral kantiana?”, *Pensamiento*, Nº 34 (1978), pp. 259-276.
- “Sobre el método de la Antropología filosófica”, *Estudios Eclesiásticos* nº 64, (1989)
- “Sobre la aportación cristiana a la ética” en *Ética*, pp. 43-52, Popular, Madrid, 1991.
- “Sobre la significatividad de Dios en teología filosófica”, en J. Gómez Caffarena y J.M. Mardones (Coords.) *La tradición analítica. Materiales para una filosofía de la religión II*, pp. 107-133, Anthropos, Madrid, 1992.
- “Teología política y responsabilidad por la paz”, Instituto fe y secularidad, e Instituto alemán de cultura, Madrid, 1987.
- “Una interpretación filosófica de la religión” en *Pensar la Religión, Cuadernos* 6, Fundación Juan March, Madrid, 2000.
- “Religión y ética”, *Isegoría*, nº 15, (1997), pp. 227-269.
- “Estudio preliminar” en *La contienda de las facultades*, Debate, Madrid, 1992.

Gómez Caffarena, J. y Mardones J. M., *Ateísmo moderno: increencia o indiferencia religiosa*, Universidad Iberoamericana, México, D.F, 1999.

## BIBLIOGRAFÍA SOBRE JOSÉ GÓMEZ CAFFARENA

Almazán, G., “La hermenéutica como rodeo cauteloso hacia una antropología”, en Javier San Martín, Tomás Domingo Moratalla (edit.), *La imagen del ser humano*, pp. 302-311, Biblioteca Nueva, Madrid, 2011.

Artadi, J. M., “Religión y moral: variaciones sobre un tema del prof. Gómez Caffarena”, en *Cristianismo e ilustración*, pp. 355-375, UPCO, Madrid, 1995.

Egido Serrano, J., *Fe e Ilustración: el proyecto filosófico de José Gómez Caffarena*, UPCO, Madrid, 1999.

Fraijó, M., “De la metafísica a la filosofía de la religión. Itinerario intelectual de José Gómez Caffarena”, *Razón y fe*, nº 1377, (2013), pp. 39-50.

- “Evocación y recuerdos”, en *Cristianismo e ilustración*, pp. 19-37, UPCO, Madrid, 1995.
- “¿Religión sin Dios en suelo monoteísta?”, en *Pensar la Religión, Cuadernos 6*, Fundación Juan March, Madrid, 2000.

López Aranguren, J.L., “Mi relación con el cristianismo, la Compañía de Jesús y el P. Caffarena”, en *Cristianismo e ilustración*, pp. 13-15, UPCO, Madrid, 1995.

Masiá Clavel, J., “De la antropología crítica a la ontología esperanzada”, en *Cristianismo e ilustración*, pp. 57-71, UPCO, Madrid, 1995.

Muguerza, J., “Las razones de Kant. (En torno a la interpretación de la ética kantiana por José Gómez Caffarena)” en J. Muguerza y R. Rodríguez Aramayo (edt.) *Kant después de Kant*, pp. 630-648, Tecnos, Madrid, 1989.

Tornos, A., “Más que un objeto ideal llamado hombre”, en *Cristianismo e ilustración*, pp. 169-181. UPCO, Madrid, 1995.

## OTRAS OBRAS CONSULTADAS

Anónimo, *Bhagavad Gita*, Etnos, Madrid, 1997.

Anónimo, *Upanisads*, Siruela, Madrid, 1997.

Apel, K. O. y Dussel, E., *Ética del discurso y ética de la liberación*, Trotta, Madrid, 2004.

Aquino, T., *Suma de Teología*, T.1, Biblioteca de autores cristianos, Madrid, 2001.

Arendt, H., *Sobre la violencia*, Alianza, Madrid, 2010.

Aristóteles, *Metafísica*, Gredos, Madrid, 2000.

- *Ética a Nicómaco*, Gredos, Madrid, 2000.

Austin, J. L., *How to do things with words: the William James lectures delivered at Harvard University in 1955*, Oxford University press, 1973.

Berger, P. y Luckmann, Th., *Modernidad, pluralismo y crisis de sentido*, Paidós, Buenos Aires, 1997.

- *La construcción social de la realidad*, Amorrortu, Buenos Aires, 1968.

Berger, P. y VV.AA., *Un mundo sin Hogar*, Sal Terrae, Santander, 1979.

Bergson, H., *Las dos fuentes de la moral y de la religión*, Tecnos, Madrid, 1996.

Bloch, E., *El principio esperanza* Vol. I, Trotta, Madrid, 2004.

Blondel, M., *La acción*, Biblioteca de autores cristianos, Madrid, 1996.

Buber, M., *¿Qué es el hombre?*, Fondo de Cultura Económica, México, 1995.

- *Yo y Tú*, (trad. Carlos Díaz) Caparrós, Madrid, 1993.

Camps, V. (ed.), *Historia de la ética*, Vol. I, Crítica, Barcelona 1999.

Camus A., *Calígula*, Alianza, Madrid, 1996.

- *El hombre rebelde*, Losada, Argentina, 2003.
- *El mito de Sísifo*, Alianza, Barcelona, 1985.
- *La peste*, Edhasa, Barcelona 1978.

Conill, J., *El crepúsculo de la metafísica*, Anthropos, Barcelona, 1988.

- *El enigma del animal fantástico*, Tecnos, Madrid, 1991.

Coomaraswamy, A.k., *El Vedanta y la tradición occidental*, Siruela, Madrid, 2001.

Cortina, A., *Dios en la filosofía de Kan*, Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca, 1981.

- *Ética sin moral*, Tecnos, Madrid, 2007.

Damasio, A., *El error de Descartes: la emoción, la razón y el cerebro humano*, Crítica, Barcelona, 2010.

- *En busca de Spinoza: neurobiología de la emoción y los sentimientos*, Crítica, Barcelona, 2005.

Descartes, R., *Meditaciones metafísicas*, Orbis, Barcelona, 1985.

Diez de Velasco, F., *La historia de las religiones: métodos y perspectivas*, Akal, Madrid, 2005.

Dilthey, W., *Teorías de las concepciones del mundo*, Revista de Occidente, Madrid, 1974.

Domingo Moratalla, A., *Un humanismo del siglo XX: el personalismo*, Cincel, Madrid, 1986.

Domingo Moratalla, T., “De la fenomenología a la ética” en VVAA, *Lecturas de Paul Ricœur*, Universidad Pontificia de Comillas, Madrid, 1998.

- “La ética antropológica de Hans Jonas en el horizonte de la fenomenología hermenéutica.” *Thémata. Revista de filosofía*. N.º. 39, (2007), pp. 373-380.

Dostoievski, F., *Crimen y castigo*, Gredos, 2011.

Durkheim, E., *Las formas elementales de la vida religiosa*, Akal, Madrid, 1982.

Eliade, M., *Historia de las creencias y de las ideas religiosas*, 3 vol., RBA, Barcelona, 2004.

- *Imágenes y símbolos*, Taurus, Madrid, 1999.

- Foucault, M., *Las palabras y las cosas*, Siglo XXI, Mexico, 1984.
- Fraijó, M., *El cristianismo. Una aproximación*, Trotta, Madrid, 1997.
- Freud, S., *El malestar de la cultura*, Alianza editorial, Madrid, 1985.
- *El yo y el ello*, Orbis, Barcelona, 1983.
- Fromm, H., *El arte de amar*, Paidós, Barcelona, 2002.
- Gadamer, H. G., *Verdad y método*, Sígueme, Salamanca, 1997.
- Gazzaniga, M., *El cerebro social*, Alianza, Madrid, 1993.
- Girondo, O., *Calcomanías (veinte poemas para ser leídos en el tranvía. Espantapájaros): Poesía reunida 1923-1932*, Renacimiento, Sevilla, 2007.
- Gomá Lazón, J., *Aquiles en el Gineceo*, Pre-textos, Valencia, 2007.
- Gracia Guillén, D., *Balance moral del siglo XX: La ética de la responsabilidad*, Fundación Juan March, Madrid, 2004. Formato audio en el siguiente enlace (Última visita realizada septiembre 2013)
- <http://www.march.es/conferencias/anteriores/?p2=1&p3=29&l=1>
- *Voluntad de Verdad, Labor, Barcelona, 1986.*
- Habermas, J., *Teoría de la acción comunicativa II*, Taurus, Madrid, 1992.
- Haezrahi, P., “The Concept of Man as End-in-Himself” en *Kant. A collection of Critical Essays*, Robert P. Wolff, London, 1968.
- Hegel, G.W.F., *Fenomenología del espíritu*, F.C.E., México, 1987.
- Heidegger, M., *Ser y tiempo*, Trotta, Madrid, 2006.
- Horkheimer, M. *Anhelos de justicia*, Trotta, Madrid, 2000.
- Hume, D., *Investigación sobre los principios de la moral*, Alianza editorial, Madrid, 1993.
- Huntington, S. P., *The clash of civilizations*, The free press, London, 2002.
- Husserl, E., *Meditaciones cartesianas*, Tecnos, Madrid, 2002.
- Jaspers, K., *La fe filosófica*, Losada, 1953, Buenos Aires.
- *Origen y meta de la historia*, Alianza editorial, Madrid, 1985.
  - *Psicología de las concepciones del mundo*, Gredos, Madrid, 1967.
- Jonas, H., *Principio responsabilidad: ensayo de una ética para la civilización tecnológica*, Herder, Barcelona, 2004

- *Pensar sobre Dios y otros ensayos*, Herder, Barcelona, 1998.

Joseph, C., *El corazón de las tinieblas*, Debolsillo (traducción de Sergio Pitol), Barcelona, 2008.

Judt, T., *Pensar el S. XX*, Taurus, Madrid, 2013.

Kant, I., *Crítica de la razón práctica*, Sígueme, Salamanca, 1995.

- *Crítica de la razón pura*, (Trad. E. Miñana y Villagrasa y Manuel García Morente), Sígueme, Salamanca, 1995.
- *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, (Trad. Manuel García Morente), Real Sociedad Económica Matritense de Amigos del País, Madrid, 1992.
- *La contienda de las facultades*, (estudio preliminar de Gómez Caffarena, J.), Debate, Madrid, 1992.
- *La religión dentro de los límites de la mera razón*, Alianza editorial, Madrid, 2007.
- *Metafísica de las Costumbres*, Tecnos, Madrid, 2002.
- *Sobre la paz perpetua*, Alianza editorial, Madrid, 2001.

Kierkegaard, S., *Temor y temblor*, Alianza, Madrid, 2007.

Khun, T. *La estructura de las revoluciones científicas*, FCE, México, 2006.

Laín Entralgo, P., *Qué es el hombre. Evolución y sentido de la vida*, Nobel, Oviedo, 1999.

Lévinas, E., *Totalidad e infinito*, Sígueme, Salamanca, 1977.

Levi-Strauss, C., *Tristes trópicos*, Paidós, Barcelona, 1988.

Luckmann, T., “Reflexiones sobre religión y moralidad” en *El fenómeno religioso*, Centro de Estudios Andaluces, Consejería de la Presidencia, Junta de Andalucía, Sevilla, 2008.

- *Cultura de la increencia*, Mensajero, Bilbao, 1974.

Martín Velasco, J., *El fenómeno místico*, Trotta. Madrid. 1999.

Masiá Clavel, J., *El animal vulnerable*, UPCO, Madrid, 1997.

Monod, J., *El azar y la necesidad*, Tusquets, Barcelona, 1993.

Moore, G. E., *Principia Ethica*, Crítica, Barcelona, 2002.

- Mosterín, J., *La naturaleza humana*, Espasa Calpe, Madrid, 2006
- Mounier, E., *El personalismo*, Universitaria de Buenos Aires, Argentina, 1974.
- Muguerza, J., “Habermas en el «reino de los fines» (variaciones sobre un tema kantiano)”, en Esperanza Guisán (Coord.), *Esplendor y miseria de la ética kantiana*, pp. 97-139, Anthropos, Barcelona, 1988.
- *Desde la perplejidad*, F.C.E., Madrid, 1990.
  - *La razón sin esperanza*, Taurus, Madrid, 1986.
- Nietzsche, F., *El gay saber*, Espasa Calpe, Madrid, 2000.
- *El ocaso de los ídolos*, Tusquets, Barcelona, 2003.
  - *La genealogía de la moral*, Alianza, Madrid, 2006.
  - *Fragmentos póstumos*, Vol. IV, Tecnos, Madrid, 2006.
- Onfray, M., *El sueño de Eichmann. Precedido de un kantiano entre los nazis*, Gedisa, Barcelona, 2009.
- Ortega y Gasset, *En torno a Galileo*, Espasa Calpe, 1996, Madrid.
- *Estudios sobre el amor*, Alianza editorial, Madrid, 1999.
  - *La idea de principio en Leibniz*, Emecé, Buenos Aires, 1959.
- Otto, R., *Lo santo*, Alianza, Madrid, 1998.
- Pagden, A., “Las tres grandes tradiciones históricas. Una genealogía de la posmodernidad”, en *El pasado y sus críticos*, Fundación Juan March, Madrid, 2002.
- Parfit, D., *Prudencia, Moralidad y el Dilema del Prisionero*, Facultad de Filosofía, Universidad Complutense, Madrid, 1991.
- Pascal, B., *Pensamientos*, Espasa Calpe, 1995, Madrid.
- Pinker, S., *The Better Angels of Our Nature: The Decline of Violence in History and its Causes*, Penquin, USA, 2011.
- Platón, *Fedón, Banquete, Fedro*, Gredos, Madrid, 1992.
- Popper, K. R., *La miseria del historicismo*, Alianza editorial, Madrid, 1987.



Rawls, J., *Teoría de la justicia*, FCE, México, 1997.

Reboul, O., *Nietzsche, crítico de Kant*, Anthropos, Barcelona, 1993.

Ricœur, P., *El conflicto de las interpretaciones*, F.C.E., Buenos Aires, 2003.

- *El lenguaje de la fe*, Megápolis, Buenos Aires, 1978.
- *Fe y Filosofía. Problemas del lenguaje religioso*, Almagesto-Docencia, Buenos Aires, 1990.
- *Finitud y culpabilidad*, Trotta, Madrid, 2004.
- *La metáfora viva*, Trotta, Madrid, 2001.
- *Lo justo 2*, (Trad. Tomás Domingo Moratalla y Agustín Domingo Moratalla), Trotta, Madrid, 2008.
- *Sí mismo como otro*, Siglo XXI, México, 1996.

Russell, B., *El conocimiento humano*, Orbis, Barcelona, 1983.

San Martín, J., *Antropología y filosofía*, EVD, Estella (Navarra), 1995.

Sartre, J. P., *El diablo y Dios*, Alianza, Madrid, 1981.

- *El ser y la nada*, Losada, Buenos Aires, 1981.
- *La náusea*, Época, México, 2005.
- *A puerta cerrada*, Losada, Buenos Aires, 2010.

Saussure, F., *Curso de lingüística general*, Losada, Buenos Aires, 1945.

Searl, J. R., *Actos del habla: ensayo de filosofía del lenguaje*, Cátedra, Madrid, 2001.

Serrano, V., *La herida de Spinoza. Felicidad y política en la vida posmoderna*, Anagrama, Barcelona, 2011.

Sheler, M., *Esencia y formas de la simpatía*, Losada, Buenos Aires, 1957.

Siva Sutras. *The yoga of supreme identity*, prólogo de Singh, J., Motilal Banarsidass, Delhi, 1991.

Spinoza, B., *Ética demostrada según el orden geométrico*, RBA, Barcelona 1984.

Stewart, J.I.M., *Rudyard Kipling*, Victor Gollancz LTD, London, 1966

Tornos, A., *Psicoanálisis y Dios*, Mensajero, Bilbao, 1968.

- Turró, R., *La base trófica de la inteligencia*, Publicaciones de la Residencia de Estudiantes, Madrid, 1918.
- *Orígenes del conocimiento*, Minerva, Madrid, 1916.
- Unamuno, M., *Del sentimiento trágico de la vida*, Losada, Buenos Aires, 1971.
- Vallcorba, J., *De la primavera al paraíso: el amor, de los trovadores a Dante*, Acantilado, Barcelona, 2013.
- Verdon, J., *El amor en la edad media: la carne, el sexo, el sentimiento*, Paidós, Barcelona, 2008,
- VV.AA. *En favor de Bloch*, Taurus, Madrid, 1979.
- VV.AA., *Informe mundial sobre la violencia y la salud*, Organización Panamericana de la Salud para la Organización Mundial de la Salud, Washington, D.C., 2000.
- Weber, M., *Ensayos sobre metodología sociológica*, Amorrortu, Buenos Aires, 1973.
- Wittgenstein, L., *Philosophical investigations*, Blackwell, Oxford, 2001.
- *Tractatus lógico-philosophicus*, Alianza, Madrid, 1999.
- Woolf, V., *Las Olas* (trad. Dámaso López), Cátedra, Madrid, 2007.
- Zimmer, H., *Filosofías de la India*, Eudeba, Buenos Aires, 1965.
- Žižek, S., *El frágil Absoluto o ¿Por qué merece la pena luchar por el legado cristiano?*, Pre-textos, Valencia, 2009.
- Zubiri, X., *Naturaleza, historia, Dios*, Alianza editorial, Madrid, 1987.
- *Sobre la esencia*, Alianza, Madrid, 2008.